This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

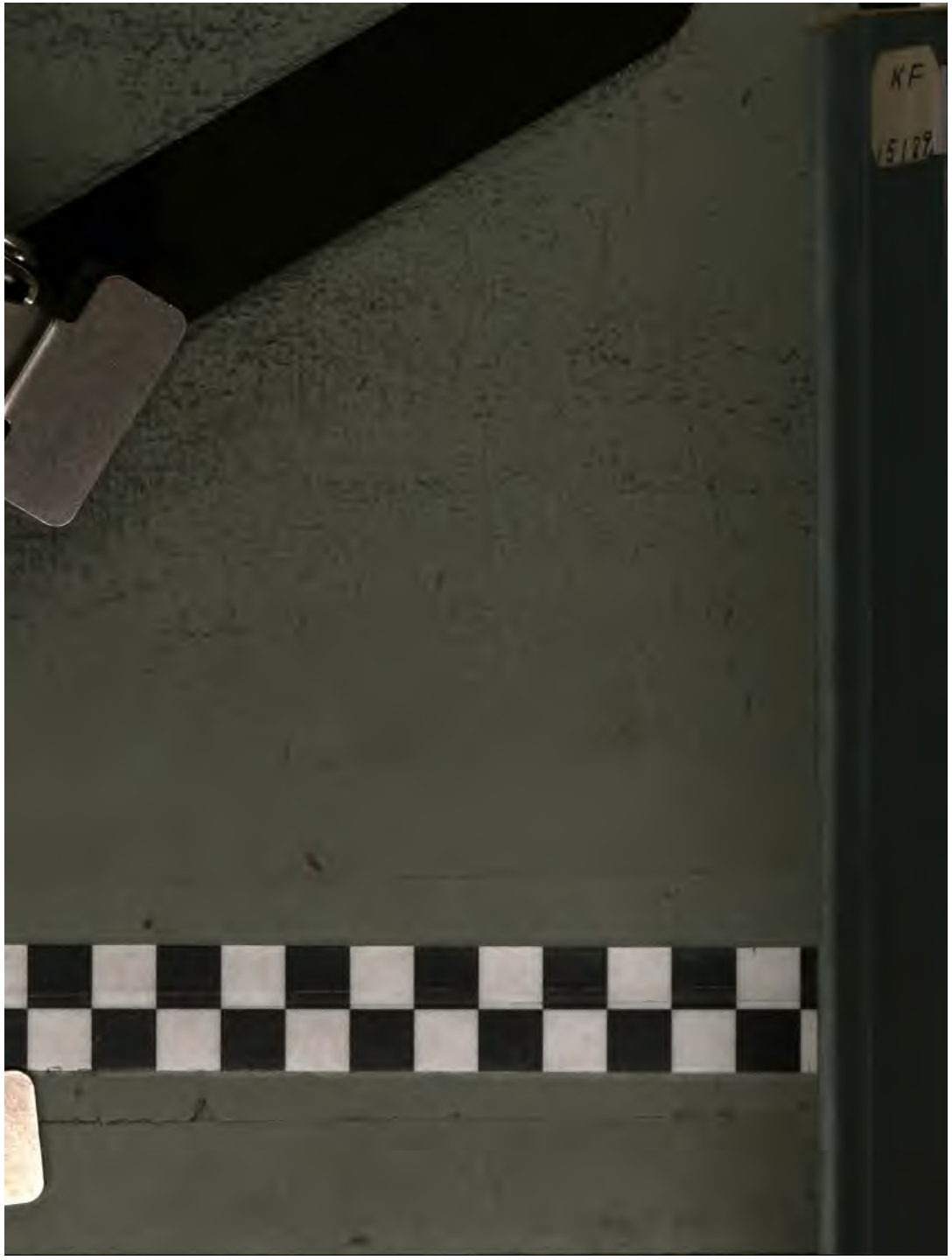
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

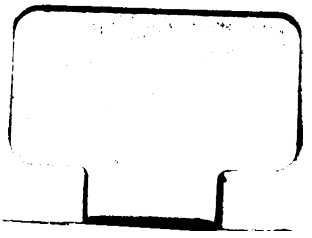
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


KF
5129

KF
15189
NEDL TRANSFER
HN 4P5Q E

KF
15189



H499.13

Philosophismus

und

Christenthum.

Von

Constantin Frantz.

München 1875.
Verlag des Literarischen Instituts von Dr. M. Huttler.

Blätter

für

deutsche Politik und deutsches Recht.

№ 12.

Philosophismus und Christenthum

Von

Constantin Frantz.

München 1875.
Verlag des Literarischen Instituts von Dr. M. Huttler.

Philosophismus

und

Christenthum.

Von

Constantin Frantz.

München 1875.

Verlag des Literarischen Instituts von Dr. M. Huttler.

~~H499.13~~
KF15189

SEP 16 1902
Harvard University
~~Semitic Dept. Library~~

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Dem Andenken

Schelling's

gewidmet.

Beiſpiellos in der ganzen Geſchichte der deutſchen Philoſophie iſt der ſchnelle Erfolg, den in unſeren Tagen die ſogenannte „Philoſophie des Unbewußten“ errungen hat. Blieb Schopenhauer's Hauptwerk über zwanzig Jahre lang faſt unbekannt, ſo hat hingegen dieſes Hartmann'ſche Hauptwerk in wenigen Jahren ſchon ſechs Auflagen erlebt, die letzten zwei ſogar Stereotypausgaben, was doch jedenfalls die weite Verbreitung bezeugt. Wie weit ſteht dahinter der Erfolg zurück, deſſen ſelbſt die Werke eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel ſich zu erfreuen hatten!

Es ſcheint wohl, wir leben in dem Zeitalter des Erfolges, und das Emporkommen der Hartmann'ſchen Philoſophie iſt nichts anderes, als das theoretiſche Seitenſtück zu dem Emporkommen des Bismarckianismus, wie denn auch beides zeitlich zuſammenfiel und die eine wie der andere von Berlin ausging. Wie ein Meteor iſt dieſe neue Lehre an dem Horizont des Denkens heraufgezogen. Aber damit wird auch zugleich ihr Urtheil geſprochen ſein, denn wirklich große neue Gedanken haben ſich nach dem Zeugniß der Geſchichte immer nur langſam Bahn gebrochen, während Herr v. Hartmann ſich ſein Publikum wie im Sturmſchritt eroberte, ähnlich wie Herr v. Bismarck. Es wird ſich zeigen, daß dabei auch ein innerer Zuſammenhang beſteht. Doch fragen wir zunächſt erſt, woher denn der Erfolg dieſes Meteors?

Als ein ſcharfſinniger Kopf, der eine bedeutende Gabe der Ideenentwicklung hat, und womit ſich zugleich eine klare Darſtellung verbindet, muß Herr v. Hartmann allerdings gelten, wie ihm auch mannigfaltige Kenntniſſe zu Gebote ſtehen, zumal in den exacten Wiſſenſchaften. Er iſt ein Mann, das muß man ihm laſſen, und das ſchon läßt ihn groß erſcheinen im Vergleich zu unſeren

Katheder-Philosophen, über deren Nichtigkeit schon Schopenhauer sich in so drastischer Weise ausgesprochen. Steht es doch mit der deutschen Philosophie wie mit der deutschen Poesie, daß wir überall nur ein schwächliches Epigonenthum auftreten sehen. Und gerade in der nächsten Umgebung des Herrn v. Hartmann, in Berlin, welches sich so lange das philosophische Scepter zu führen gerühmt, war der Verfall in letzter Zeit am auffallendsten. Dem gegenüber konnte freilich die Philosophie des Unbewußten wie eine neue Offenbarung erscheinen. Und hatten nun die älteren Philosophien bereits ihre Autorität verloren, so mußte das Hartmann'sche System allen denjenigen, die in sich selbst keinen Halt haben — und das bedeutet heut zu Tage das Gros der sogenannten Gebildeten — um so mehr imponiren, als es sich zugleich an die exacten Wissenschaften anschloß, vor welchen man ja zur Zeit einen so grenzenlosen Respect hat, und wofür der Sinn in demselben Maße geweckt ist, als er sich hingegen für die geistigen Wissenschaften abgestumpft hat. Hätte dieser Philosoph, anstatt vorzugsweise von naturwissenschaftlichen Thatsachen auszugehen, sich etwa mehr auf linguistische Resultate gestützt, — und die unbewußte Weisheit der Sprache aufzudecken, dürfte doch für eine Philosophie des Unbewußten wohl noch wichtiger gewesen sein als die Betrachtung des animalischen Lebens, — so hätte er vielleicht nicht den zehnten Theil seiner Leser gefunden. Dazu kommt ferner sein entschiedener Bruch mit der christlichen Weltansicht, worüber eben die unbewußte Philosophie weit hinausführen soll. Wie viel gleichgestimmte Seelen fand er damit unter den sogenannten freisinnigen Leuten, die, während sie vor jedem Tagesgötzen zu kriechen pflegen, dafür dann die Unabhängigkeit ihres Geistes durch um so keckeres Absprechen über die Lehren des Christenthumes zu beweisen vermeinen. Und wiederum ist es gerade Berlin, wo diese Art von Freisinnigkeit am allermeisten grassirt, wie zu seiner Zeit auch schon Lessing bemerkte. Daß endlich die ganze Judenpresse diese das Christenthum angreifende Lehre um deswillen um so beifälliger aufnahm, ist selbstverständlich, und darauf dürfte nicht zum geringsten Theil ihre schnelle Verbreitung beruhen. Denn Zeitungswind ist heute unerläßlich um neuen Werken zur Anerkennung zu verhelfen, und kann wohl auch solchen Werken eine momentane Reputation verschaffen, die selbst nur leerer Wind sind.

Das Letztere wäre freilich von der Philoſophie des Herrn v. Hartmann zu viel geſagt. Gehaltlos iſt ſie nicht zu nennen. Nur iſt das wirklich Bedeutende darin nicht neu, ſondern vor allem von Schopenhauer entlehnt, deſſen Lehren er dabei mit einer Menge neuer Thatſachen illuſtrirt und dadurch zugleich populariſirt hat. Zwiſchen beiden beſteht das Verhältniß wie zwiſchen dem Talent und dem Genie, und es iſt eine alte Erfahrung, wie das Talent immer viel leichter zur Geltung gelangt als das Genie. Nicht minder ferner hat er aus Schelling und Hegel geſchöpft, und einiges auch von Leibnitz entnommen, während die Einführung algebraiſcher Formeln in die Deduction an Herbart erinnert, von welchem er übrigens ſehr wenig hält. Das Alles hat er dann ſo geſchickt zu einem Ganzen verbunden, dem er noch obendrein einen ſo frappanten Titel gab, daß es wie eine neue genuine Philoſophie ausſieht, die es wirklich nicht iſt.

Es ſteht damit wieder ganz ähnlich, wie mit den politiſchen Schöpfungen des Herrn v. Bismarck, die im Weſentlichen auch keinen eigenen Gedanken verrathen. Denn den ſogenannten deutſchen Beruf Preußens, nebſt dem kleindeutſchen Reich, hatte er von den Gothaern übernommen, und dazu nur noch etwas Napoleonismus und Cavourismus hinzugefügt. Dieſe Verbindung war leicht genug, ſchwierig allein die practiſche Ausführung, die er ſich wirklich als ſein eigenſtes Verdienſt zuſchreiben darf. Der großen Thatkraft, die er dabei entwickelt, entſpricht dann auf dem theoretiſchen Gebiete die Energie des Denkens, die Herr v. Hartmann allerdings gezeigt, und die gegenüber dem lappigen Weſen, welches unſere philoſophiſchen Epigonen characteriſirt, um ſo mehr anzuerkennen iſt. Mit derſelben Unerſchrockenheit und Rückſichtsloſigkeit, mit welcher Herr v. Bismarck in ſeiner Politik auftritt, zieht unſer Philoſoph die theoretiſchen Conſequenzen ſeiner Principien, und ſpricht es ohne Rückhalt aus, was er als wahr erkannt zu haben glaubt. Dieſer Erkenntnißdrang und Wahrheitsmuth iſt jedenfalls zu rühmen. Welchen inneren Werth aber ſeine Lehre habe, und was darin als ſichere Wahrheit gelten könne, iſt dann freilich nicht minder fraglich, als der innere Werth und die innere Haltbarkeit der politiſchen Schöpfungen des Herrn v. Bismarck. Allein wie dieſer an ſeine Schöpfungen glaubt, ſo glaubt jener an ſeine Gedanken, die er nach Möglichkeit geltend

zu machen ſtrebt. Er iſt eben ein tapferer Kopf, es liegt etwas Soldatiſches in ihm. Und darin liegt auch ſeine Grenze, denn etwas viel anderes als Tapferkeit iſt Weisheit.

So zieht er jetzt auch gegen das Chriſtenthum zu Felde, welchem, wie geſagt, ſchon ſein ganzes Syſtem entgegenſteht, worüber er aber neuerdings auch eine beſondere Schrift herausgegeben, wodurch das Chriſtenthum endlich ganz überwunden und abgethan werden ſoll, um dafür einer Religion der Zukunft Platz zu machen, wozu er auch ſchon die erforderlichen Ingredienzien nachweiſt.*) Es iſt dies ein in vieler Hinſicht intereſſantes und für die Erkenntniß des Zeitgeiſtes lehrreiches Werkchen, worüber wir hiernach ein Mehreres zu ſagen haben.

I.

„Die Selbſtzerſetzung des Chriſtenthums" will uns Herr v. Hartmann zeigen, und dieſem Titel entſpricht auch ſeine Leiſtung inſoweit, als das Chriſtenthum dabei faſt nur phänomenologiſch behandelt wird. Daß nun wirklich eine Zerſetzung des chriſtlichen Geiſtes ſtattgefunden hat, die ſogar noch immer weiter fortſchreitet, wird Niemand beſtreiten. Das Phänomen als ſolches liegt offen vor. Nur iſt damit noch nicht entfernt bewieſen, was hier bewieſen werden ſoll, d. h. die ſchon in Ausſicht ſtehende gänzliche Beſeitigung des Chriſtenthums. Oder wie wäre es doch: wenn das Chriſtenthum, nachdem ſolcher Zerſetzungsprozeß ſich vollendet, dann gerade wie der Phönix aus ſeiner Aſche wieder erſtände, ſo daß ſein ſcheinbarer Untergang vielmehr zum Anfang ſeines neuen Triumphes würde? Sind nicht Zeiten der Prüfung und des Abfalls vom Chriſtenthum ſchon im voraus verkündigt? Was könnte demnach die Phänomenologie entſcheiden, wenn vielleicht das Chriſtenthum etwas enthielte, was hoch über aller Erſcheinung liegt, und als ein Ueberweltliches von dem geſchichtlichen Prozeß gar nicht berührt wird, wie doch eben das Chriſtenthum ausdrücklich ſelbſt als ein ſolches Weſen gelten will?

Dieſer ſo nahe liegende Einwand iſt aber dem Autor ſo fremd

*) Die Selbſtzerſetzung des Chriſtenthums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874.

geblieben, daß er gar nicht daran denkt: ob und was das Christenthum, außer seiner zeitlichen Erscheinung, möglicherweise noch an und für sich sein könnte. Statt dessen steht ihm von vornherein fest, daß es eben nichts weiter als eine geschichtliche Erscheinung sei, wie andere Erscheinungen auch. Diese petitio principii zugegeben, sieht er dann die innere Unhaltbarkeit des Christenthums schon für so erwiesen an, daß er selbst sich dieses Beweises überhoben glaubt. Das soll die moderne Wissenschaft und Kritik schon vollständig geleistet haben. Was er seinerseits noch beiläufig darüber vorbringt, sind nichts weiter als dieselben Argumente, wie man sie insbesondere bei Strauß findet, auf den er sich auch wiederholt beruft, während er anderweitig doch auch sehr abschätzig über ihn urtheilt, indem er ihn kurzweg zum Materialisten macht.

Genug, er hält sich an den Zersetzungsprozeß. Und da beginnt er mit der Behauptung: das Christenthum habe seinen Culminationspunkt schon im Mittelalter erreicht, mit Thomas von Aquino, von wo an es fortwährend bergab gegangen sei. Wie steht es aber mit dieser Behauptung? Sollte es etwa heißen, daß damals das Christenthum die unbestrittenste Autorität gehabt, so möchte es gelten. Sollte es aber heißen, daß damals der christliche Geist zu seiner vollkommensten Realisirung gelangt sei, — welcher Denkende könnte das zugeben, wo vielmehr das noch unüberwundene Heidenthum (und zwar altrömisches wie altgermanisches) faustdick vor Augen lag, so daß höchstens von einem Versuch zur Realisirung christlicher Lebensansichten geredet werden könnte, der damals gemacht sei, und der doch unvermeidlich überaus mangelhaft bleiben mußte. Und wenn im Mittelalter allerdings eine Fortentwicklung des christlichen Geistes stattfand, — wäre denn nicht ebenso von einer fortschreitenden Entartung durch Vermischung mit dem Christenthum ganz fremden und sogar widersprechenden Elementen zu reden? Wie könnte das also eine Instanz gegen die Wahrheit des Christenthums bilden, daß die mittelalterliche Denkweise und Lebensgestaltung hinterher wieder zerfiel? Sie mußte wohl zerfallen, weil sie eben den Forderungen des Christenthums nur sehr wenig entsprach, weit mehr aber widersprach.

Doch auch dies kümmert den Autor nicht. Er identificirt das Christenthum mit seiner zeitweiligen Gestaltung, und indem

dieſe Geſtaltung zerfällt, zerfällt ihm das Chriſtenthum. Die eigentliche innere Zerſetzung ſoll aber erſt mit der Reformation begonnen haben, deren weſentliche Bedeutung er eben darin findet, daß damit die Befreiung der Geiſter von dem Chriſtenthum begann. Nur daß die Reformatoren darüber ſelbſt kein Bewußtſein gehabt hätten. In Beziehung auf die Moralität, meint er, hat zwar die Reformation poſitiv gewirkt, indem ſie die Gewiſſen aufrüttelte, weil aber dadurch die Entſcheidung über Gut und Böſe in das menſchliche Urtheil ſelbſt gelegt wurde, während das Chriſtenthum vielmehr den Willen Gottes zur Quelle aller ſittlichen Gebote macht, beförderte auch dies die Entfremdung vom Chriſtenthum, ſo daß es in Beziehung auf dasſelbe nur einen negativen Fortſchritt bildete. Noch viel auffallender war die negative Wirkung der aus dem Schooße des Proteſtantismus hervorgegangenen Wiſſenſchaft, die ſich einerſeits an den mit der Renaiſſance emporgekommenen Humanismus, wie andererſeits an die moderne Naturforſchung anlehnte. Von beiden Seiten wurde der chriſtlichen Weltanſicht ihr bisheriger Boden entzogen. Indem dann die Theologie dieſe Wiſſenſchaft in ſich ſelbſt aufnahm, in der Meinung das Chriſtenthum dadurch um ſo beſſer vertheidigen und gar noch weiter bilden zu können, verſchwand ihr vielmehr das poſitive Chriſtenthum dadurch ſelbſt unter den Händen.

Gewiß, die Thatſache iſt unbeſtreitbar. Auch ſagt er damit gar nichts Neues. Immerhin anerkennenswerth iſt aber die ſchneidende Logik, mit welchen er allen Verſuchen des Rationalismus zu Leibe geht, ſich ſelbſt noch für chriſtlich ausgeben zu wollen. Mit unerbittlicher Strenge greift er insbeſondere den heutigen ſogenannten liberalen und fortſchrittlichen Proteſtantismus an, dem er nicht nur jedes Recht auf den chriſtlichen Namen abſpricht, ſondern überhaupt alle Religion. Geradezu irreligiös nennt er ihn. Wären die Proteſtantenvereinler einigermaßen über ihren eigenen Standpunkt klar, und verführen dann ehrlich, ſo müßten ſie ſich von der beſtehenden evangeliſchen Kirche rundweg losſagen und eine eigene Sekte ſtiften. Thäten ſie das nicht, ſo geſchehe es entweder aus dem Gefühl der Schwäche ihrer Sache, wonach ſie auf eigenen Füßen ſtehen zu können ſich nicht zutrauten, oder noch mehr aus Hinterliſt, indem ſie die Hoffnung hegten, den einſtweilen noch beſtehenden, und in

praxi immer noch wichtigen kirchlichen, Mechanismus dereinſt ſelbſt in ihre Gewalt zu bekommen und ſich dadurch zur Herrſchaft zu erheben, welche Herrſchaft dann aber die intoleranteſte ſein würde, die jemals eine herrſchende Confeſſion geübt. So Herr v. Hartmann. Danken wir ihm für dieſe Lection, die er damit den Proteſtantenvereinlern gegeben.

Hierauf noch eine andere und noch viel wichtigere Erklärung. Will ſagen: über die innere Bedeutung der großen Erfolge von 66 und 70 und des darauf beruhenden neuen Reiches, nebſt dem gegenwärtigen Culturkampf. Unſer Philoſoph hat daran ſeine herzlichſte Freude, — aber warum? Laſſen wir ihn hier ſelbſt ſprechen, es iſt der Mühe werth ſeine Aeußerung darüber zu vernehmen.

„Nur ein hoher Glaube an die logiſche Conſequenz der Ideen in der Geſchichte konnte vor den Tagen von Königgrätz und Sedan die Zuverſicht auf den Sieg der modernen Cultur feſthalten. Erſt nachdem Preußen das deutſche Reich gegründet, und ſeine größte geſchichtliche Aufgabe in der Wiederaufnahme des tauſendjährigen Kampfes gegen Rom erkannt hat, erſt jetzt iſt ein feſter Punkt gegeben, der das Kryſtalliſationscentrum für alle modernen Culturbeſtrebungen im Kampfe um ihre vom Chriſtenthum bedrohte Exiſtenz werden kann. Daß der gegenwärtige Kampf zwiſchen Staat und Kirche von beiden Seiten wirklich den Charakter eines Vernichtungskampfes trägt, darüber kann ſich wohl kein Einſichtiger täuſchen, der die unbewußten Ziele der Geſchichte von den augenblicklich mit Bewußtſein in's Auge gefaßten Zwecken zu unterſcheiden weiß. Die Kirche will den Staat zu ihrem Gensdarmen, der Staat die Kirche zu einem ſtaatlich bevormundeten Verein herabdrücken, der letzte und tiefſte Sinn dieſes Kampfes aber iſt die Entſcheidung der Frage: ob für das Bewußtſein der heutigen Menſchheit das Jenſeitige oder das Diesſeitige, das Himmliſche oder das Weltliche, das Ewige oder das Irdiſche den Vorrang hat, ob das chriſtliche oder das Cultur-Intereſſe überwiegt. In wie weit noch wahrhaft chriſtlicher Sinn im Proteſtantismus ſteckt, iſt daran zu erkennen, wie weit innerhalb der proteſtantiſchen Sekten *gegen* den Staat Partei genommen und die Solidarität der chriſtlichen Intereſſen mit denen des Katholizismus erkannt wird. Es ſchreiben und ſprechen Viele von dem gegenwärtigen „*Culturkampf*“, aber wohl nur Wenige von dieſen haben ſich klar gemacht: daß es der *letzte Verzweiflungskampf der chriſtlichen Idee* vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geſchichte iſt, gegen welchen die moderne Cultur ihre großen Errungenſchaften mit Aufbietung der äußerſten Kräfte auf Tod und Leben zu vertheidigen hat.“

Das also wäre des Pudels Kern! Mit dem neuen Reiche (welches ja principiell von aller Religion abstrahirt) ist der thatsächliche Anfang zur gänzlichen Beseitigung des Christenthums gemacht, worin das Endziel des Culturkampfes besteht. Nun, das haben auch schon andere Leute gesagt, das waren aber nur Dummköpfe oder böswillige Reichsfeinde, hier hingegen spricht der erklärteste Reichsfreund, und dabei kein geringerer als der große Berliner Philosoph, der eben vermöge seiner Einsicht in das Unbewußte erkannt hat, was die Reichsgründer und Anstifter des Culturkampfes, zwar vielleicht ganz unbewußter Weise, aber doch wirklich gethan haben und bis diesen Tag betreiben. Die unbewußten Werkzeuge des Antichrist sind sie hiernach.

Wahrlich, Herr v. Hartmann ist das enfant terrible der gegenwärtigen Aera, und Herr v. Bismarck hätte alle Ursache Gott zu bitten, ihn vor seinen Freunden zu behüten. Denn was dieser Reichsfreund jetzt über den verborgenen Sinn des neuen Reiches ausgesagt, das möchte dem Reiche am Ende gefährlicher werden, als aller Widerspruch der sogenannten Reichsfeinde, indem es eben den Reichsfreunden selbst die Augen darüber öffnet, vor welche Entscheidung sie eigentlich gestellt sind. Darum allen Respekt vor diesem Culturkämpfer, der so mit offenem Visier in die Schranken tritt, und rund herausſagt, wofür und wogegen er kämpft. Möchten doch alle Culturkämpfer desgleichen thun, so wäre der Culturkampf eine wahre Freude.

II.

Herr v. Hartmann feiert den Triumph der modernen Cultur, aber seltsamer Widerspruch! — er selbst fühlt sich von dieser modernen Cultur keineswegs befriedigt. Er ist vielmehr der Meinung, und hat dies in seinem Hauptwerke nachzuweisen versucht, daß aller sogenannte Culturfortschritt die Menschheit um gar nichts glücklicher macht. Welcher Dämon treibt denn nun die Menschen, sich noch irgendwie um eine Cultur zu bemühen, die ihnen letztlich zu gar nichts hilft? Diese sich wie mit Gewalt aufdrängende Frage bleibt hier unbeantwortet. Und von dem Standpunkte des Schopenhauerschen Pessimismus aus, der im Wesentlichen in der Hartmann'schen Philosophie fortlebt, kann sie auch keine wahre Beantwortung finden,

ſondern was wie eine Löſung des Räthſels ausſehen ſoll, iſt leerer Schein.

Die Grundlehre Schopenhauers iſt bekanntlich die Lehre von dem Elend dieſer Welt, wovon es keine Errettung gibt, außer durch Selbſtverneinung des Willens, worauf dann ſchließlich die Ruhe im Nirwana folgt. Ei, ſo ſprechen wir doch mit dem Prediger Salomonis: „Es iſt alles ganz eitel," und ſind wir von dieſem Satze überzeugt, — was bedarf es noch irgendwelcher Philoſophie, die höchſtens nur den klaren Nachweis von der Eitelkeit dieſer Welt liefern könnte? Durch eben dieſen Peſſimismus, meint nun Schopenhauer, ſtimme ſeine Lehre mit dem Chriſtenthum überein, wenn gleich noch weit mehr mit der altindiſchen und im Buddhismus culminirenden Weisheit. Den Buddhismus aber bei Seite gelaſſen, ſo verhält es ſich mit dem Chriſtenthum in dieſem Punkte doch ſehr anders. Da wird die Welt ſo wenig als an und für ſich nichtig angeſehen, daß ſie vielmehr zur Ehre Gottes dienen ſoll, wie der Pſalmiſt ſagt: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes." Das gilt auch auf dem Standpunkt des Evangeliums, welches ſelbſt ſo viele Stellen enthält, in welchen ſich die Naturfreudigkeit ausſpricht, wonach doch die Natur keineswegs als nichtig erſcheinen kann. Noch weniger gilt ihm das menſchliche Leben für nichtig, ſondern als die Vorbereitung für das ewige Leben. Das Chriſtenthum verwirft die Welt als ſolche nicht, es ſagt nicht: „es ſoll keine Welt mehr ſein", wie das bei Herrn v. Hartmann ausdrücklich als Endziel hingeſtellt wird, ſondern es ſagt nur: „die Welt liegt im Argen, ſie ſoll nicht ſo ſein, wie ſie leider iſt." Darauf allein beruht das Sollen, als eine Aufforderung an den Willen zu thatkräftiger Aeußerung, während bei Schopenhauer vielmehr nur von einer Entäußerung des Willens die Rede ſein kann, und bei Hartmann die ganze menſchliche Entwicklung zuletzt doch nur das negative Reſultat haben ſoll, daß die Welt überhaupt wieder verſchwindet, worauf dann alles wieder ſo wäre, als wenn eben nichts geweſen wäre. Das Chriſtenthum hingegen verheißt uns am Ende der Tage einen neuen Himmel und eine neue Erde. Und ſo wichtig iſt nach chriſtlicher Lehre die menſchliche That, daß durch den Sündenfall die ganze Welt zerrüttet iſt, und um deswillen Gott ſelbſt Menſch wurde und als Welterlöſer am Kreuze ſtarb, um dereinſt am jüngſten

Tage wieder zu kehren und das Weltgericht zu halten, worin erſt recht hervortritt, welche poſitiven Folgen das menſchliche Thun hat. Wie genau iſt hier das Eine durch das Andere bedingt, und in welchem vollkommenen Einklang ſteht das Ganze, ſtatt deſſen die Hartmann'ſche Philoſophie, indem ſie Sündenfall, Erlöſung und Weltgericht für einen längſt überwundenen Standpunkt anſieht, vielmehr in den flagranten Widerſpruch verfällt, ein menſchliches Handeln zu fordern, dem ſie ſelbſt keinen inneren Werth noch poſitive Folgen zuſchreiben kann. Und darin ſoll wohl gar noch eine höhere Anſicht von dem menſchlichen Leben liegen, dem hier doch gerade die Dignität geraubt wird, welche ihm das Chriſtenthum zuſchreibt! Ach, wie trifft hier das Wort: „Da ſie ſich für weiſe hielten, ſind ſie zu Narren geworden."

Auch in dem jetzt in Rede ſtehenden neueſten Werke erklärt der Autor unumwunden, daß aller Culturfortſchritt die Menſchen letztlich nicht befriedigen könne, ſondern wenn es auch zeitweilig ſo ausſehe, als ob darin alles Dichten und Trachten aufginge, ſo würde gerade, wenn die Cultur auf ihren höchſten Gipfel gelangt, die Verzweiflung an dem diesſeitigen Heil erſt recht ausbrechen, und dann die Menſchen doch wieder auf ein Jenſeits blicken laſſen, worin ſie ihren Frieden ſuchten. Dieſes ſchätzenswerthe Bekenntniß führt ihn zu der Forderung einer neuen Religion, die ſich dereinſt auf den Trümmern des Chriſtenthums erheben ſoll. Außerdem haben ihm die jüngſten Vorgänge in Paris ein Grauen erregt vor den Exceſſen, in welche eine religionsloſe Maſſe verfallen möchte. Nur der Philoſoph, meint er, bedürfe keiner Religion, das Volk bedürfe ihrer, da eben die Religion die Volksphiloſophie ſein und das ideale Leben des Volkes pflegen ſoll. Eine Anſicht, die offenbar auf dasſelbe hinausläuft, als wenn Hegel ſagt: die Religion enthalte die Wahrheit in Form der populären Vorſtellung, in der Philoſophie aber ſei die Wahrheit zum Wiſſen geworden, und darum die Philoſophie ein Höheres als die Religion.

Gut denn, eine neue Religion, — woher wird ſie kommen? Gibt es keine göttliche Offenbarung, ſondern bleibt der Menſch auch rückſichtlich ſeines Bewußtſeins von den überirdiſchen Dingen lediglich auf ſich ſelbſt angewieſen, ſo wird ſie wohl aus Vernunft und Wiſſenſchaft kommen müſſen, als des Menſchen allerhöchſter Kraft,

und jedenfalls der allerhöchſten Leiſtung aller Culturentwickelung. Demnach würde die neue Religion, die ja doch die Volksphiloſophie bilden ſoll, kaum etwas anderes ſein können, als ein Katechismus der Reſultate der freien Wiſſenſchaft, in populärer Form und ohne die innere Begründung, welche das Privilegium der Wiſſenden bliebe. Dahin würde die Conſequenz führen. Aber weit gefehlt, die Wiſſenſchaft und Philoſophie wird vielmehr für durchaus unfähig erklärt eine neue Religion zu begründen, da Religion nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Geſtalt und Wirkung, etwas weſentlich anderes ſei als Wiſſenſchaft. Was aber Religion nach ihrem eigenſten Weſen ſei, das erfahren wir leider nicht, indem das Gerede von der Volksphiloſophie eben durch dieſe letztere Erklärung ſelbſt wieder hinfällig wird. Offenbar ein neuer Widerſpruch, der aber dem Autor inſofern ſelbſt zur Ehre gereicht, als ſich darin ſein Wahrheitsſinn bekundet. Denn als exacter Forſcher muß er die Reſultate der Beobachtung reſpectiren, die ihn eben gelehrt hat, daß Religion etwas ganz anderes ſei als Wiſſenſchaft. Und hätte er ſich nur noch mehr mit der Betrachtung des religiöſen Lebens beſchäftigt, ſtatt deſſen ſein Sinn vorzugsweiſe auf die Betrachtung des animaliſchen Lebens gerichtet war, ſo würde er vielleicht zu der Einſicht gekommen ſein, daß in der Religion noch ſehr viel mehr liegt, als er nothgedrungen ſelbſt zugibt.

Jetzt wiſſen wir alſo, daß die moderne Culturentwicklung das Chriſtenthum ſchon principiell überwunden hat, und auf die gänzliche Beſeitigung desſelben hinzielt, die auch Herr v. Hartmann mit allen Kräften herbei wünſcht. Allein wir wiſſen nicht minder, daß dadurch eine Lücke in dem allgemeinen Geiſtesleben entſteht, die wieder ausgefüllt werden muß, und welche gleichwohl die Cultur — und insbeſondere, als deren höchſtes Produkt, die Wiſſenſchaft und Philoſophie — nicht auszufüllen vermag. Merkwürdiges Reſultat, es klingt ja wahrlich wie eine Bankerotterklärung dieſer Wiſſenſchaft und Philoſophie, die freilich wohl zerſtören aber nicht ſchaffen kann! Denn es ändert wenig, daß er dieſen Bankerott doch wieder zu verdecken ſucht, indem er zwar ſelbſt die Hauptſache von der perſönlichen Begabung des dereinſtigen Stifters der Zukunftsreligion erwartet, dem aber die Wiſſenſchaft als Wegweiſer und Gehilfe dienen ſoll, ſo daß ſie wenigſtens einige Andeutungen darüber machen

könnte, welcher Art die neue Religion ſein und welche Materialien dazu benützt werden müßten. Wie aber, fragen wir, wenn der zukünftige Religionsſtifter ſich um ſolche Anweiſungen nicht kümmern ſollte? Sicher müßte er ja ein religiöſes Genie ſein, und Genies pflegen ihren eigenen Weg zu gehen. Da ferner die neue Religion erſt der Zukunft angehören ſoll, — woher weiß doch der Philoſoph, daß, was jetzt als tiefſte Weisheit gilt, dann auch noch dafür gelten wird? Was heißt es alſo, wenn er fordert, daß die Zukunftsreligion mit unſerer modernen Cultur im Einklang ſtehen müßte? Seltſame Religion, die ihr Maß von dem jedesmaligen Zeitgeiſt empfängt, während ſie ſich doch gerade auf das Ueberzeitliche zu richten, und ſelbſt dem Zeitgeiſt das Maß zu geben hätte! Und hat denn nicht Herr v. Hartmann ſelbſt die ganze Culturentwicklung für unzulänglich erklärt?! Andererſeits ſoll die Zukunftsreligion pantheiſtiſch ſein, obwohl uns unerfindlich bleibt, wie das mit dem Peſſimismus zu vereinigen wäre, der ihm doch als Grundwahrheit gilt. Denn was iſt dem Pantheismus ſo weſentlich, als daß er die ganze Welt von dem Göttlichen durchdrungen ſein läßt und nur als eine Erſcheinungsform desſelben anſieht, dieſes aber angenommen, ſo kann die Welt nicht durchaus ſchlecht ſein. Die unvermeidliche Folge iſt dann vielmehr: daß damit der Gegenſatz von Gut und Schlecht, oder ſelbſt von Gut und Böſe, überhaupt verſchwindet, — wie man bei Spinoza ſieht, — und alſo der Pantheismus eben ſo wenig peſſimiſtiſch ſein kann, als etwa optimiſtiſch.

Ihren poſitiven Inhalt ferner ſoll die Zukunftsreligion dadurch gewinnen, daß ſie das Brauchbare aus allen bisherigen Religionen in ſich aufnimmt. Ein Mixtum compositum alſo, gerade wie es ihrerſeits die Hartmann'ſche Philoſophie iſt. Auch etwas Chriſtliches wird dann darin ſein, nur freilich das nicht, was erſt das Chriſtenthum zum Chriſtenthum macht, nämlich die Lehre von dem Erlöſer, nebſt allem was damit zuſammenhängt, und was am Ende das ganze Chriſtenthum ſelbſt ſein möchte. Den Hauptbeſtandtheil ſoll aber jedenfalls der Buddhismus liefern. Darauf iſt er zuvörderſt wieder durch Schopenhauer gekommen, welcher gleichwohl den guten Geſchmack hatte, bei ſeiner buddhiſtiſchen Liebhaberei an keine Zukunftsreligion zu denken. Indeſſen wird dieſe Forderung noch

weiter dadurch motivirt, daß die Zukunftsreligion von vornherein als Weltreligion auftreten müsse, während die aus dem Christenthum hervorgegangene Entwicklung nur das Abendland und die mediterranen Länder umfasse, wo man jetzt so fälschlich die ganze Weltgeschichte spielen lasse, und wozu doch vielmehr gehöre, daß insbesondere auch die centralasiatische Welt hinzugezogen würde. Das wären also geographische Gesichtspunkte. Kommt es aber darauf an, so ist eben durch die christliche Entwicklung selbst schon eine Verbindung des Abendlandes mit dem Morgenlande gegeben. Und ist nicht gerade Palästina, von wo das Christenthum ausging, so recht in der Mitte der drei Continente gelegen, welche die alte Welt bilden, zu welcher sich die beiden neuen Continente nur als Colonialländer verhalten, so daß gerade Palästina wie dazu geschaffen gelten muß, daß es der Stützpunkt für eine universale Entwicklung wurde? Die centralasiatischen Länder hingegen würden, wegen ihrer natürlichen Abgeschlossenheit, am allerwenigsten dazu geeignet erscheinen. Die Geschichte hat das bestätigt, es ist — von den mongolischen Einbrüchen abgesehen — von da aus nie eine allgemeine Bewegung erfolgt. Und liegt nicht die Thatsache vor, wie diese centralasiatischen Länder schon seit so vielen Jahrhunderten sich in dem Zustande der Stagnation oder kläglichsten Verfalls befinden? Wer kann zweifeln, daß dies einigermaßen mit der dort herrschenden Religion zusammenhängen muß. Und jetzt soll von da her für die absterbende christliche Civilisation das neue Heil kommen!?

In naher Zukunft, meint Herr v. Hartmann, sei das allerdings noch nicht zu erwarten, da das Christenthum in der großen Masse unseres Volkes doch immer noch zu fest sitze, — trotz Königgrätz und Sedan! — so daß seine gänzliche Ausrottung jedenfalls erst noch einen langwierigen Culturkampf erfordern würde. Ja, so sehr er von der endlichen Beseitigung des Christenthums durch die moderne Cultur überzeugt ist, will er es überhaupt nicht als absolut gewiß ansehen, daß dann hinterher eine neue Religion aufkäme. Er erklärt dies nur für höchst wahrscheinlich, aber möglich wäre es doch, daß dann nichts weiter als die Religionslosigkeit selbst bestände. So erhält die proclamirte Zukunftsreligion am Ende selbst wieder nur die Bedeutung einer Hypothese, und mit solchem

hypotheſiſchen Weſen wird es das Chriſtenthum noch immer aufzunehmen vermögen.

III.

Das iſt es, weßwegen die moderne Cultur ſich ſo hoch über dem Chriſtenthum erhaben dünkt und dasſelbe beſeitigen zu können vermeint, daß man ſchon von vornherein kein rechtes Verſtändniß mehr dafür hat: was überhaupt Religion und was insbeſondere das Chriſtenthum bedeutet, infolge deſſen das religiöſe Problem nach ſeiner überwältigenden Größe gar nicht erfaßt wird.

Einerſeits hat die Renaiſſance dahin geführt, indem ſie das allgemeine Bewußtſein mit Vorſtellungen erfüllte, welche mit der ganzen vorangegangenen Entwicklung, die zwar gewiß nicht rein chriſtlich aber doch von chriſtlichen Principien durchdrungen geweſen war, außer allem Zuſammenhang ſtanden. Und welche Folgen mußte das allmälig haben, nachdem ſeit Jahrhunderten die antikheidniſche Bildung zur Grundlage alles höheren Unterrichts geworden, indeſſen die vorangegangene chriſtliche Periode kurzweg als barbariſch beiſeite geſchoben wurde. Barbariſch wäre aber vielmehr ein Verfahren zu nennen, das für alle die Blüthen, welche jene Periode in Kunſt und Literatur hervorgetrieben, gar keinen Blick mehr hatte. Iſt denn ein gothiſcher Dom nicht etwas Erhabeneres als ein griechiſcher Tempel oder ein römiſcher Kaiſerpalaſt? Oder hat nicht die lateiniſche geiſtliche Poeſie des Mittelalters ſo vieles hervorgebracht, womit ſich die Horaziſchen Oden nach Gedankentiefe, nach Innigkeit und Reinheit der Empfindung, wie nach Kraft des Ausdruckes, nicht entfernt meſſen können! Aehnliches gilt von dem deutſchen Kirchenliede, von welchem der gelehrte Unterricht doch auch kaum Notiz nimmt. Während man nun die jugendliche Phantaſie mit den glänzenden Bildern aus der claſſiſchen Welt erfüllt, wird die Kehrſeite dieſer Welt, die doch zuletzt mit der Verzweiflung an ſich ſelbſt endete, faſt wie gefliſſentlich verhüllt, und während man von den großen Männern Griechenlands und Roms nicht genug zu erzählen hat, ſpricht man um ſo weniger von den Propheten und Apoſteln, von den Märtyrern und Glaubenspredigern, deren Werk und Verdienſt es gleichwohl geweſen iſt, daß auf den Trümmern der in ſich ſelbſt zerfallenen claſſiſchen Herrlichkeit ſich das neuere

Europa entwickelte. Was Wunder da, daß ſich das allgemeine Denken je mehr und mehr dem Chriſtenthum entfremdet, wenn der Jugend von vornherein die Empfänglichkeit dafür geraubt wird? Und noch mehr — was bietet man ihr dafür? An den antiken Olymp kann ſie doch nicht glauben, und indem ihr andererſeits der chriſtliche Himmel verſchwindet, iſt die unvermeidliche Folge Gleichgiltigkeit gegen die Religion überhaupt. Für das Examen kommt ja darauf nichts an, und die Schüler auf das Examen vorzubereiten, ſcheint doch wirklich die Hauptſache geworden zu ſein. Nicht etwa, daß wir damit die Philologie und den claſſiſchen Unterricht an und für ſich angreifen wollten. Im Gegentheil, denn eine wahre Alterthumswiſſenſchaft müßte vielmehr dem Chriſtenthum förderlich ſein, indem ſie nicht umhin könnte, gerade die Unzulänglichkeit der claſſiſchen Welt darzuthun, und dadurch jedenfalls eine gewiſſe Geneigtheit für die Aufnahme chriſtlicher Ideen hervorrufen würde.

Das Zweite iſt das Ueberwuchern einer mißverſtandenen und zu mißbräuchlichen Conſequenzen verwandten Naturwiſſenſchaft, woher eben jetzt die populärſten Einwendungen gegen das Chriſtenthum entnommen werden, wie auch Herr v. Hartmann vorzugsweiſe davon ausgeht. Und wiederum iſt es nicht die Naturforſchung als ſolche, woraus das folgte. Vielmehr liegt die Thatſache vor, daß gerade die großen bahnbrechenden Entdecker, ein Columbus, Keppler, Newton, Haller und in neueſter Zeit der Geograph Ritter, ſehr religiöſe Leute waren. Aehnlich, wie ſich deren auch unter den erſten großen Humaniſten befanden, ſo daß ſelbſt die Reformatoren mit dem Humanismus zuſammenhingen. Es kommt dabei lediglich auf die Geiſtesdispoſition an, mit der man an das Studium herantritt, das Studium ſelbſt hat nicht entfernt eine unchriſtliche Tendenz. Dieſe entſtand erſt durch Ueberſchätzung der naturwiſſenſchaftlichen Reſultate, von welchen man ſich eben ſo blenden ließ, als von der Herrlichkeit der antiken Welt.

Iſt denn nicht von vornherein klar, daß auf der Baſis ſinnlicher Wahrnehmungen von überſinnlichen Dingen überhaupt nichts zu erkennen iſt? Und ſelbſt davon abgeſehen, — wie verhält es ſich überhaupt nur mit der Sicherheit unſerer naturwiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe? Daß die Naturforſchung, als ein Werk der Empirie, ſo gründlich ſie auch betrieben werde, doch eine abſolute Sicherheit

des Wiſſens nicht erreichen kann, geſteht Hartmann ſelbſt zu, wie er überhaupt, außer in der Mathematik und Logik, keine abſolute Gewißheit ſtatuirt. Nun, das wäre ſchon etwas, was immerhin zu einiger Beſcheidenheit mahnen ſollte. Ueberall macht die Naturforſchung Hypotheſen, die ſich der unmittelbaren Anſchauung entziehen, und die ſich nur dadurch bewähren, daß eine gewiſſe Summe von Erſcheinungen ſich daraus erklären läßt, was doch die Möglichkeit nicht ausſchließt, daß der wirkliche Zuſammenhang der Dinge ein ganz anderer iſt, als der angenommene, und darum der weitere Fortſchritt der Forſchung die früher geltende Anſicht wieder gänzlich beſeitigen kann. Man denke z. B. in der Geologie an den Sturz des Neptunismus durch den Pluktonismus, und welch ein ungeheurer Umſchwung das war! Was noch vor zwei Menſchenaltern für ganz ſicher galt, wird heute geradezu verlacht. Aehnlich iſt es in allen Zweigen der Naturwiſſenſchaft geſchehen, und wiederholt ſich noch immer. Gilt heute der Darwinismus wie ein neues Evangelium, ſo muß ſich erſt zeigen, was nach einem Menſchenalter noch davon übrig ſein wird. Die Unſicherheit wächſt, je weniger es blos auf Maß und Gewicht ankommt, und alſo das Mathematiſche zurücktritt, was allein unumſtößlich gewiß iſt. Und doch iſt gerade das Nichtmathematiſche das bei weitem Wichtigſte.

Am mißlichſten ſteht es daher mit den in unſeren Tagen ſo anſpruchsvoll auftretenden Verſuchen, auf der Baſis exacter Forſchung die Geſchichte der Urzeit des Menſchengeſchlechtes conſtruiren zu wollen, und wodurch man die altteſtamentliche Tradition ſchon vollkommen vernichtet zu haben vermeint. Aber da iſt auch alles hypothetiſch, und es ſollte billig Staunen erregen, mit welcher Zuverſicht dieſelben Leute, die über alles, was Glaube heißt, längſt hinauszuſein behaupten, doch an die Wahrheit ihrer eigenen Annahmen glauben, ſelbſt wo die petitio principii auf flachſter Hand liegt. Darin nämlich, daß ihrer Grundvorausſetzung nach ein fortwährendes ſtufenmäßiges Aufſteigen des Menſchengeſchlechtes ſtattgefunden haben ſoll, von dem Zuſtand thieriſcher Rohheit an bis zu der heutigen Civiliſation, was alſo nichts weiter wäre als das geſchichtliche Seitenſtück des Darwinismus. Wie aber, wenn das, was jetzt als Urzuſtand gelten ſoll,

vielmehr nur der Zustand *gesunkener* Völker wäre, dem ein edleres Dasein vorausging, wie schon vor siebzig Jahren Schelling gesagt? Sollen denn die Sagen der Völker von einem ehemaligen besseren Zustande, von welchem sie herabgesunken seien, so kurzweg für gar nichts gelten, da doch selbst die geschichtliche Zeit noch so viele Beispiele davon bietet, daß auf eine aufsteigende Periode eine Periode des Sinkens folgte? Nicht nur unerweislich, sondern den Thatsachen widersprechend ist die Annahme eines continuirlichen Fortschrittes, auf welcher Annahme hier gleichwohl das ganze Raisonnement beruht.

Ferner bleibt der Umkreis dessen, wovon wir eine leidlich sichere Kenntniß besitzen, immer nur eine kleine Größe im Vergleich zu dem, was zu einer vollständigen Kenntniß des Universums gehören würde. Was kennen wir von der Erde als die oberste Rinde, was von der Atmosphäre als die unterste Schicht, was von dem Weltgebäude, welches doch nach der eigenen Annahme der Astronomen sich in das schlechthin Unendliche ausdehnt, so daß, was wir mit unseren Teleskopen davon erreichen können, in welche ungeheure Weite es auch ginge, doch immer nur ein endliches Gebiet ist, welches gegen die Unendlichkeit verschwindet. Armseliges Stückwerk bleibt folglich unser Wissen, und bleibt es trotz allem Fortschritt der Wissenschaft, indem jeder Fortschritt selbst wieder neue Probleme hervorruft, und trotz der täglichen Erweiterung unseres Wissens die Wissenschaft sich der Unendlichkeit dessen, was wirklich erkannt werden müßte, um gar nichts nähert. Aufrichtigkeit muß demnach gestehen, daß es reine Täuschung oder leere Prahlerei ist, wenn wir uns eine Kenntniß des Universums zuschreiben, von welchem wir wirklich nur ein Partikelchen kennen. Und auf Grund solcher Erkenntnißpartikel dürfte man sich vermessen über Gott und göttliche Dinge abzusprechen, da doch Gott, wenn er ist, jedenfalls noch unendlich viel mehr sein muß als das unendliche Universum selbst!

Vor dem *Unendlichen* geht es überhaupt mit unserem Verstand zur Neige, obgleich Niemand das Unendliche selbst läugnen wird. In der höheren Mathematik liegt es vielmehr als Thatsache vor, sei es als unendlich Kleines oder unendlich Großes, und was noch wunderbarer ist: es gibt davon sogar Potenzen, die

also noch unendlich viel kleiner sind als das unendlich Kleine, und eben so unendlich viel größer als das unendlich Große. Der analytische Prozeß zwar, aus welchem solche Größen hervorgehen, ist vollkommen durchsichtig und unantastbar, was aber solche Größen an und für sich seien, wäre eine ganz andere Frage. Ja, bekanntlich gibt es auch imaginäre oder unmögliche Größen, welche dennoch kein Nichts sind, sondern eine sehr wichtige Rolle spielen.

Hat also selbst diese Verstandeswissenschaft par excellence ihre unergründlichen Mysterien, was wird erst geschehen, wo wir uns nicht mehr in der Region des reinen Verstandes bewegen? Ueberall endigt die Naturforschung in dem Unerforschlichen. Wer kann sagen, was an und für sich die Materie oder die Kraft sei? Nur die qualificirte Materie tritt in die Anschauung, niemals die Materie als solche, und unter Kraft verstehen wir nur die supponirte Ursache einer Wirkung, von dem Wesen der Kraft an und für sich wissen wir nichts. Damit hat es für immer sein Bewenden. Auch der „dynamische Atomismus", den neuerdings Herr v. Hartmann erfunden, wird das hier obwaltende Dunkel so wenig aufhellen, als weiland die cartesianischen Wirbel dazu halfen. Und was hat wohl die Physiologie über das Mysterium des Geborenwerdens und Sterbens herausgebracht? Nichts als unerweisliche Hypothesen.

Zu guterletzt ist noch die sich an die Naturwissenschaften anschließende moderne Industrie gekommen, um das Zeitbewußtsein erst recht in Schwindel zu versetzen, durch ihr tagtägliches Renommiren mit der Herrschaft, die der Mensch nun glücklich über die Natur gewonnen. Ei, so werden wir wohl nächstens auch die Kräfte in Beschlag nehmen, welche den Umschwung der Planeten bewirken, da die Industrie den Planetentanz füglich entbehren, und diese ungeheuren Kräfte viel nützlicher verwerthen könnte, indem damit alle übrigen Bewegungskräfte, die wir heute anwenden und insbesondere durch kostspielige Dampfmaschinen herstellen, mit einem Schlage überflüssig würden. Oder warum nicht vielleicht das Wetter machen, namentlich um für eine gesunde Temperatur und für reichliche Erndten zu sorgen, was gewiß viel wichtiger wäre als alle sonstigen Leistungen der Industrie? Oder doch wenigstens die Erdbeben und Vulkanausbrüche verhindern, die in einem Momente ganze

Städte zerstören? Thatsache ist aber, daß der mit allen Hilfsmitteln moderner Technik ausgestattete Mensch der Riesenkraft der Natur gegenüber immer nur ein ohnmächtiger Zwerg bleibt. Er kann den Elementen, welche das Gebild der Menschenhand hassen, diesen Haß noch immer nicht austreiben. Und was ist gar zu sagen, wenn eben diese gefeierte Industrie, in demselben Maße als sie fortschreitet, auch um so mehr nur die socialen Mißstände steigert, welche die ganze moderne Civilisation mit einer Katastrophe bedrohen, wodurch jetzt Aufgaben hervorgerufen sind, vor welchen die, mit eben dieser Industrie verschwisterte, Oekonomik so gut wie rathlos dasteht!

IV.

Mit einem Worte: es ist der mit und durch die moderne Cultur groß gezogene Hochmuth, und zwar hier insbesondere der Hochmuth des Erkennens, welcher diese Cultur allmälig um allen Sinn und Verständniß für das Christenthum brachte. Geblendet durch die glänzenden Erfolge der Wissenschaft, übersieht man die ungeheure Lücke, welche gleichwohl diese Wissenschaft ganz unausgefüllt läßt, und, wie wenn die Wissenschaft alle Räthsel des Daseins zu lösen vermöchte oder gar schon gelöst hätte, soll nun nichts mehr gelten, was sich nicht beweisen oder durch das Denken selbst erzeugen ließe. Nicht nur, daß dabei eine Identität von Denken und Sein als unbewiesene Voraussetzung im Hintergrunde liegt, wonach das nicht vom Denken zu Umfassende um deswillen auch nicht existiren könnte, sondern der Philosoph macht noch die fernere Voraussetzung, daß sein eigenes Denken das ganz vollkommene sei, und damit die Zumuthung an seine Anhänger, daß sie auch ihrerseits an die Vollkommenheit dieses seines Denkens keinen Zweifel hegen dürfen. Und was für eine Zumuthung ist das, da doch der Philosoph ausdrücklich keine besondere Inspiration für sich in Anspruch nimmt, sondern rein aus seinem menschlichen Vermögen heraus sprechen will! So müßte er wohl der — wenigstens theoretisch — vollkommene und so zu sagen sündlose Mensch sein.

Aber gesetzt auch, die philosophirende Vernunft wäre die allervollkommenste, so steht ja ausdrücklich geschrieben: „Der Friede Gottes ist höher denn alle Vernunft," wonach die bloße

Vernunft da niemals hinanreichen kann. Die ganze Offenbarung gibt sich als ein solches aus, was über die Vernunft hinaus geht, und hätte auch sonst keinen Sinn. Denn wozu hätte es einer besondern göttlichen Veranstaltung bedurft, wenn die menschliche Vernunft das für sich allein finden konnte, was in der Offenbarung ausgesprochen ist? Gibt es also eine Offenbarung, so muß sie nothwendig übervernünftig sein, und wer also nichts Uebervernünftiges statuirt, könnte sich füglich die Mühe ersparen, die Offenbarung noch des Weiteren zu bestreiten, die damit schon ganz von selbst für ein Hirngespinst erklärt wäre. Nur mag man dann sehen, wie weit man mit seiner Vernunft kommt, und jedenfalls fordert dann die Consequenz, sich überhaupt von aller Religion loszusagen.

Vernunftreligion ist eine contradictio in adjecto. Vielmehr behauptet jede Religion etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, und eben deswegen mit einer Ehrfurcht betrachtet und behandelt sein will, wie keine Vernunfterkenntniß, so weit sie immer reichen möchte, jemals beanspruchen kann. Und, setzen wir hinzu, wie sie auch keiner Vernunfterkenntniß erzeigt wird. Am allerwenigsten von den Philosophen selbst, die zwar für ihre eigenen Lehren den höchsten Respekt zu fordern pflegen, während sie hingegen über die Lehren anderer Philosophen, die es sich auch mit ihrer Vernunfterkenntniß sauer werden ließen, sich oft in wegwerfendster Weise äußern, so daß die Herrn doch eigentlich nur sich selbst mit Ehrfurcht zu betrachten scheinen. Nun aber liegt die Thatsache vor, daß die Völker von Anfang an und überall den Trieb hatten, irgend einem höheren Etwas ihre Ehrfurcht zu erweisen, und wenn gleichwohl die Vernunft das Höchste sein sollte, so mag man doch erklären, woher dieser sonderbare Ehrfurchts- oder Anbetungstrieb kommt, der jedenfalls bezeugt, daß die Menschen an ihrer Vernunft kein Genüge fanden. Die Betrachtung der Uebel dieser Welt, und also der Pessimismus, worin nach Hartmann die Quelle aller Religion liegen soll, erklärt die Sache keineswegs. Denn wie es sich auch mit dem Christenthum verhalten möchte, über dessen angeblichen Pessimismus wir schon früher sprachen, so kann man jedenfalls den alten Hellenen, welche diesen Ehrfurchtstrieb in ausgesprochenster Gestalt zeigten, — denn ihr ganzes Leben war

von religiösen Beziehungen durchdrungen, — keinen Pessimismus zuschreiben, und der Muhamedanismus wäre wohl eher optimistisch zu nennen, aber Ehrfurcht vor dem Göttlichen fehlt ihm nicht. Mit solchen Abstractionen, wie Pessimismus und Optimismus, ist hier überhaupt nichts auszurichten. Man wird nothgedrungen annehmen müssen, daß der Ehrfurchts- oder Anbetungstrieb zu dem Wesen des Menschen selbst gehört, wonach dann mit dem Selbstbewußtsein eo ipso auch schon das Gottesbewußtsein gesetzt ist. Nur daß der Mensch dieses Gottesbewußtsein ersticken und sich wegraisonniren kann, was dann aber als eine Deformität erscheint. Durch eine falsche Cultur kann solche Deformität des Bewußtseins sehr häufig werden, und die traurige Thatsache liegt vor, wie häufig sie in unseren Tagen in den sogenannten gebildeten Kreisen geworden ist. Wir sagen aber ausdrücklich: falsche Cultur, denn daß Cultur an und für sich den Ehrfurchtstrieb nicht ausschließt, bezeugt schon das Wort „Cultus". Nun liegt desgleichen vor, welche Folgen solches Erlöschen des Ehrfurchtstriebes hat, nämlich daß an die Stelle Gottes irgend ein Tagesgötze tritt, wie jetzt bei uns die großen Erfolge von 66 und 70. Wir haben schon gehört, welche unbändige Verehrung unser Philosoph, in innigster Gemeinschaft mit Strauß, für diese Erfolge hat. Dieselben Leute also, welche von Christus und seinen Aposteln, und überhaupt von dem ganzen Christenthum, wie von einer tief unter ihrem Standpunkt liegenden Erscheinung sprechen, lassen sich durch einige gewonnene Schlachten dergestalt außer Fassung bringen, daß sie darin den Anfang einer neuen Weltwende erblicken! Welchen Halt muß wohl solche Philosophie gewähren, die selbst vom Tageswind bewegt wird? Wahrlich eine Thatsache, die schon für sich allein jede weitere Kritik überflüssig machen könnte.

Ein allererst durch die Wissenschaft bewiesener Gott, sage ich, wäre für mich gar kein Gott, denn was ich mit meinem Wissen umspanne, dessen bin ich durch den Erkenntnißact selbst Herr geworden und stehe selbst darüber. Gibt es einen Gott für mich, so muß er hoch über mein Wissen hinausreichen, er kann zuvörderst nur für meinen Glauben sein. Erst auf Grundlage meines Glaubens kann ich dann versuchen, mir den Inhalt dieses Glaubens klar zu machen und so allerdings zu einem Wissen von Gott zu

kommen. Aber ein Wissen wie jedes andere kann das nie sein, weil es eben den Glauben zu seiner Voraussetzung hat, und seine letzte Bewährung immer nur in dem Zeugniß des Geistes findet. Nur so kann selbst von einer Philosophie der Offenbarung die Rede sein, indem die Vernunft, nachdem sie ihre eigene Unzulänglichkeit empfunden, sich dazu erweitert das Uebervernünftige in sich aufnehmen zu können. Denn das widerspricht sich nicht, daß die Vernunft a posteriori, nachdem es ihr geboten ist, etwas in sich aufnimmt, was sie a priori von sich aus nie hätte finden können. Vielmehr geschieht dasselbe in allen Erfahrungswissenschaften, wo nur freilich das Object der Erfahrung ein sinnlich wahrnehmbares ist, hier aber das schlechthin Uebersinnliche.

Von diesem Standpunkte ausgehend, hat Schelling seine Philosophie der Offenbarung aufgestellt, nebst der Philosophie der Mythologie, als dem unentbehrlichen Seitenstück dazu, ohne welches die große Gottesthat der Offenbarung gar nicht verstanden werden könnte. Denn darauf kam es ja an: die Entfremdung des menschlichen Bewußtseins von dem wahren Gotte, die sich in dem theogonischen Prozeß darstellt, welcher den Inhalt der heidnischen Religionen bildet, und womit auch das Judenthum, trotz der ihm gewordenen Offenbarung, noch immer verflochten blieb, — wie der dem heidnischen Opferdienst so verwandte jüdische Opferdienst und noch mehr der wiederholte Abfall in den Götzendienst so deutlich bezeugt, — diese Entfremdung also wieder aufzuheben. So liegt auch die Thatsache vor, daß es ganz vorzugsweise die antike Heidenwelt war, welche das Christenthum annahm, statt dessen die Juden, denen es doch zunächst geboten wurde, es im Ganzen verwarfen, wodurch sich dann das Wort erfüllte: daß Japhet in Sem's Hütten wohnen solle. Wie kann man demnach das Christenthum verstehen, ohne den Gegensatz, den es zu überwinden hatte, d. h. das Heidenthum? Wenn die bisherige Theologie das nicht begriff, und um deswillen die Mythologie als etwas sie nichts Angehendes beiseite ließ, so liegt darin eben der Hauptgrund, warum sie selbst zu keinem rechten Verständniß der Offenbarung kam. Das ist nun eben die große Leistung Schellings, daß er den ganzen religiösen Prozeß zusammenfaßte, und dadurch eine Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne erst möglich gemacht hat. Hätte er auch nichts weiter gethan,

als die gänzliche Unhaltbarkeit der früheren Ansichten über die Mythologie nachzuweisen, — es wäre ein unsterbliches Verdienst, denn dadurch allein schon hat er dem Rationalismus seinen bisherigen Boden entzogen.

Aber gerade für diese Dinge hat Herr v. Hartmann, der sich über die sogenannte positive Philosophie Schellings in einem besonderen Schriftchen geäußert, gar kein Verständniß. Ueber die eigentliche Philosophie der Mythologie und der Offenbarung scheint ihm zu sprechen kaum der Mühe werth, wie wenn es von vornherein klar wäre, daß daran nichts sein könnte. Statt dessen hält er sich lediglich an den metaphysischen Unterbau, den Schelling jenen beiden Werken zu geben versuchte, und dessen wirklicher Werth doch nur in der vernichtenden Kritik der blos logischen Philosophie besteht, während die darin unternommene positive Deduction nicht nur schwerfällig und verworren ist, — ganz gegen Schellings sonstige Art, — sondern sogar im Widerspruch mit den eigenen Intentionen steht, die Schelling verfolgte, so daß man deutlich sieht, wie er dabei selbst noch im Philosophismus befangen war, den er doch durch die Philosophie der Mythologie und Offenbarung thatsächlich überwunden hat. Also gerade in diesem metaphysischen Unterbau, der wirklich nur als ein Horsd'oeuvre zu betrachten ist, erblickt hingegen Herr v. Hartmann den eigentlichen Kern der späteren Schelling'schen Lehre, welcher er dann freilich eine sehr große Bedeutung zuschreibt. Sie soll nämlich das höhere Dritte bilden zu dem mit Hegel und Schopenhauer gegebenen Gegensatz, welches höhere Dritte er nun selbst weiter auszubilden sucht.

Das ist wieder characteristisch. Wie Hartmanns Philosophie wirklich nur in einer Verschmelzung verschiedener anderer Philosophien besteht, so kann er sich auch die positive Philosophie Schellings nicht anders denken. Er steckt dabei ganz in der durch Hegel aufgebrachten Ansicht, wonach eine neue Philosophie immer die vorhergegangenen Philosophien als aufgehobene Elemente in sich enthalten soll. Eine kaum halbwahre Behauptung, und die jedenfalls bei den großen genuinen Philosophen am allerwenigsten zutrifft. Diese gingen nicht darauf aus, vorgefundene Lehrmeinungen zu vereinigen, sondern sie hatten ein großes reales Problem in's Auge gefaßt, welches sie lösen wollten. So hatte Schelling, nachdem er in

seiner Jugend von dem Zauber des Naturlebens ergriffen gewesen, im späteren Alter die überwältigende Macht der Religion erkannt, und je mehr er die Thatsachen des religiösen Prozesses studirte, wurde es ihm um so klarer, daß, was nicht nur im Großen die ganze Weltgeschichte beherrscht hat, sondern wovon auch für jedes Individuum ganz vorzugsweise seine Lebensführung und seine Seelenstimmung abhängt, daß das nicht auf bloßer Einbildung beruhen könne, sondern der religiöse Prozeß ein, zwar sich im menschlichen Bewußtsein vollziehender, aber um deswillen nicht minder realer Prozeß sein müsse, insofern doch das menschliche Bewußtsein selbst real und eben in der Religion ein reales Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zu Gott gesetzt ist. Wie kann ich mir diese alles andere überragende Thatsache verständlich machen? — das war ihm die Frage.

Sagt doch Herr v. Hartmann selbst, daß die Philosophie sich der Forderung nicht entziehen könne, zum mindesten die geschichtliche Erscheinung des religiösen Prozesses zu erklären, den als Erscheinung Niemand bestreiten kann. Und gerade eine Philosophie, welche der Religion die objective Wahrheit abspricht, würde zu allermeist genöthigt sein, diese Erscheinung zu erklären, damit man eben sähe, daß es bloße Erscheinung wäre. Gleichwohl hat er selbst solche Erklärung bisher nicht im geringsten versucht, um dafür desto zuversichtlicher zu behaupten, daß es mit dem Christenthum nichts sein könne. So wird man ihm kurzweg entgegnen dürfen, daß vielmehr diese seine Behauptung für nichts zu halten sei, so lange er die von ihm selbst anerkannte Aufgabe nicht gelöst habe. Sollte er aber jemals ernstlich an diese Aufgabe herantreten, so würde er schon bemerken, wie dabei noch ganz andere Dinge zu bedenken sind, als wovon sich seine Philosophie träumen ließ.

V.

Daß es einen auf sich selbst beruhenden Glauben gebe, der sich nicht in Wissen auflösen lasse, und doch sogar mehr bedeute als Wissen, kann natürlich Herr v. Hartmann von seinem Standpunkte aus nicht zugeben. Solche „doppelte Buchführung von Glauben und Wissen", sagt er in Hinblick auf Herbart

könne „einheitlich angelegte Naturen“ niemals befriedigen. Wohl, es sei so. Aber warum müssen gerade die einheitlich angelegten Naturen als die normalen gelten, und nicht vielmehr als die innormalen und defecten? Defect nämlich, weil ihnen der Glaubenstrieb fehlt, der durch den überwuchernden Erkenntnißtrieb erstickt wurde. Glaubenslosigkeit wäre demnach ein wesentlicher Mangel und Gläubigkeit hingegen ein Vorzug, wie denn auch der Glaube als die erste der drei christlichen Cardinaltugenden gilt. Zwar feiert der Apostel die Liebe als das Höchste, und insofern ist sie auch das Wichtigste, als sie die lebendige Copula zwischen Glaube und Hoffnung bildet, aber die wahre Liebe ruht eben auf dem Glauben, und derselbe Apostel lehrt dann auch die Rechtfertigung durch den Glauben.

Doch dies nur beiläufig, denn für unsren Philosophen hat dies überall kein Gewicht. Wir fragen ihn aber: woher er wohl weiß, daß im menschlichen Bewußtsein Einheit bestehen muß? Sagt Schelling in seiner Kritik des Panlogismus, daß a priori gar nicht abzusehen sei: „warum blos Vernunft bestehen solle und nicht auch Unvernunft“, und erklärt Hartmann diesen Einwand selbst nicht nur für richtig sondern sogar für entscheidend, — ei, warum muß wohl Einheit im menschlichen Bewußsein bestehen und nicht vielmehr ein Dualismus? A priori ließe sich das nicht behaupten sondern nur a posteriori, und wie nun, wenn im menschlichen Bewußtsein eben der Dualismus die gegebene Thatsache wäre? Der Philosoph wird das menschliche Bewußtsein zuvörderst nehmen müssen, wie es sich darstellt, und danach zeigt es sich überall als in einem inneren Zwiespalt begriffen, gleichzeitig auf das Irdische und auf das Ueberirdische gerichtet. Es bedarf keiner Worte, wie damit der Gegensatz zwischen dem leiblichen und dem geistigen Leben zusammenhängt. Für den unbefangenen Sinn besteht über diesen Dualismus gar kein Zweifel, nur der Philosoph zweifelt daran, weil seine Vernunfterkenntniß auf Einheit dringt. So macht er sich ein System zurecht, wonach Materie und Geist, das Diesseits und das Jenseits, zu eins werden, aber ist denn durch ein solches Gedankensystem der zwischen Himmel und Erde liegende Abgrund wirklich verschwunden, wenn nicht etwa wieder die Einheit von Denken und Sein als petitio

principii zu Hülfe kommen ſoll, ſo daß durch das Denken der Einheit die Einheit auch wirklich exiſtirte? Wäre hingegen der Dualismus das wirklich Exiſtirende, — kein Philoſoph könnte etwas daran ändern, es müßte ſchon ein Gott thun. Und ſo hat auch nach dem chriſtlichen Glauben die Offenbarung wirklich etwas daran geändert, obwohl ſie den Dualismus an und für ſich nicht aufhob, ſo daß es noch immer keine andere Möglichkeit für den Menſchen gibt, das Reich des Dualismus zu verlaſſen, als durch die Pforten des Grabes.

Fragen wir ferner, wie es ſich mit der innern Haltbarkeit ſolcher Einheitsſyſteme verhält? Von dem reinen Selbſtbewußtſein aus iſt nicht zur Materie, nicht zur Natur zu gelangen, wie das Beiſpiel Fichte's zeigt, der die ganze Welt aus dem Ich ableiten wollte. Dieſe Welt war aber auch danach, und iſt heute kein Wort mehr darüber zu ſagen. Ebenſowenig gelingt das Umgekehrte: von der Naturbetrachtung aus, und alſo von der Materie, zum Selbſtbewußtſein zu kommen, wie die ſenſualiſtiſchen und materialiſtiſchen Syſteme zeigen, denn was da als Selbſtbewußtſein ausgegeben wird, das iſt kein Selbſtbewußtſein. Mit Hartmann's Verſuche ſteht es auch nicht beſſer. Er läßt das Selbſtbewußtſein aus dem phyſiologiſchen Prozeß hervorgehen, nämlich aus der Gehirnthätigkeit, indem durch die ſinnliche Wahrnehmung dem Willen eine Vorſtellung aufgedrungen werde, welche ihn ſtutzig mache, und durch ſolches Stutzigwerden des Willens entſtehe aus dem Unbewußten das Bewußtſein. Laſſen wir nun dieſes Aufſtutzen des Willens, was Herr v. Hartmann ſich ausgedacht, ganz auf ſich beruhen, ſo iſt die Sache in ſoweit allerdings richtig, daß das menſchliche Bewußtſein empiriſch ſich aus dem Unbewußtſein entwickelt, — die zarte noch unbewußte Kindheit bezeugt es, — und daß das Erwachen des Bewußtſeins durch ſinnliche Eindrücke bedingt iſt. Allein zwiſchen dem Bedingtſein eines Entſtehens und dem Enſtehen ſelbſt iſt ein himmelweiter Unterſchied, und das Wie des Erwachens des Bewußtſeins bleibt uns ein unlösbares Räthſel, weil wir das Bewußtſein nur aus innerer Anſchauung kennen. Da würden wir alſo in uns ſelbſt beobachten müſſen, wie das Bewußtſein erwacht, allein um uns ſelbſt beobachten zu können, muß unſer Bewußtſein ſchon erwacht ſein. Ein vitiöſer Zirkel, aus

welchem es kein Herauskommen gibt. Darum bleibt nichts übrig, als das Bewußtsein als ein unerklärbares Urphänomen anzunehmen, wie es andrerseits die Materie ist, von der wir auch nur wissen, daß sie das dem Geiste Gegenüberstehende ist, wie hingegen der Geist der Materie gegenübersteht.

Nach Hartmann ist das Selbstbewußtsein nichts Substanzielles, sondern eine bloße Erscheinungsform des Unbewußten, welches ihm als das Absolute gilt. Nun aber ist das Denken, und insbesondere das Philosophiren, doch wieder nur ein Act des Selbstbewußtseins, und wenn dieses nichts weiter wäre als eine flüchtige Erscheinung des Absoluten, — woher käme ihm doch die Macht, sich vielmehr über das Absolute zu erheben, indem es nicht nur von sich selbst sondern zugleich von dem Absoluten weiß, welches seinerseits selbst unbewußt bleiben soll, und also nichts von sich selbst weiß? Da wäre ja das menschliche Bewußtsein mehr als das Absolute. Daß in jener Ansicht nichts weiter liegt als nur eine Modification der Hegel'schen Lehre, wonach Gott erst im Menschen zum Bewußtsein kommen soll, bedarf keiner Worte. Davon aber abgesehen, — gehört nicht mehr als Köhlerglaube dazu, um einem solchen nichtigen Wesen, wie es das Hartmann'sche Bewußtsein ist, trotzdem die Fähigkeit zuzuschreiben das Absolute zu erkennen, um dann nach seiner vermeintlichen Erkenntniß über Gott und göttliche Dinge absprechen zu dürfen?

Ja, nichts anderes als ein Glaube ist es, was der ganzen speculativen Philosophie zum Grunde liegt. Nämlich der Glaube an die Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit des Denkens, wonach die Resultate des Denkens auch die objektive Wahrheit sind. Offenbar eine bloße Voraussetzung, die zu beweisen nicht einmal versucht werden kann, sondern an die ganz einfach geglaubt wird. Das Denken gilt eben als das Allergewisseste, und zugleich als die Quelle aller Gewißheit. „Cogito ergo sum, sagte Carteſius, und quidquid clare et distincte intelligo, verum est." Das hat man seither beibehalten, und hinterher noch hinzugefügt: „quidquid non clare et distincte intelligo, nec verum est, nec omnino est". Denn so fest der Philosoph an die Zuverlässigkeit seiner Denkresultate glaubt, will er nur das Eine nicht glauben: daß es möglicherweise etwas geben könne, welches über alles Denken

hinausginge. Man möchte demnach ſagen: es iſt der Glaube an den Unglauben, welcher die Baſis des ganzen Philoſophismus bildet.

Nirgends wird das Grundprincip abgeleitet, ſondern es wird einfach ponirt. Wer nicht daran glaubt, für den exiſtirt es gar nicht, und iſt ihm auch gar nicht vorſtellbar zu machen. So glaubte Spinoza an ſeine abſolute Subſtanz, Fichte an ſein Ich, Schelling (in ſeiner Jugendperiode) an die abſolute Identität, Hegel an das ſich ſelbſt bewegende Denken. Und ſo glaubt Hartmann an ſein Unbewußtes, als das Abſolute, welches ihm eben ſo allgegenwärtig, allwiſſend und allweiſe iſt wie der liebe Gott. Zwar thut er dabei ſo, als ob ihm dieſe Idee des Unbewußten auf dem Wege der Induction entſtanden ſei, ſo daß ſie als eine bewieſene Wahrheit gelten müſſe, es iſt aber leere Täuſchung damit. Dieſe Idee war ihm vielmehr das allem ſeinem discurſiven Denken vorausgehende prius. Wie denn auch von dieſem Unbewußten ſich Niemand eine Vorſtellung wird machen können, wenn er nicht vorher ſchon die Schopenhauer'ſche und Hegel'ſche Philoſophie, nebſt der Schelling'ſchen Identitätsphiloſophie, in ſich aufgenommen hätte. Nicht durch Induction aus der Betrachtung realer Thatſachen, ſondern durch Reflexion über dieſe vorausgegangenen Syſteme, kam Herr v. Hartmann auf ſein Syſtem. Es war wirklich nichts anderes als der Glaube an die Wahrheit des in der neueren deutſchen Speculation vorliegenden Denkprozeſſes, welcher ihn darauf brachte, indem er eben aus dieſem Denkprozeß das letzte Facit ziehen wollte. So der Glaubensgrundlage, worauf er doch wirklich ſtand, ſich ſelbſt unbewußt, ſchuf er die Philoſophie des Unbewußten, die ſeiner Meinung nach ein reines Wiſſen ſein und allem Glauben ein Ende machen ſoll, während ſie in Wahrheit nur eine Ausgeburt des Glaubens an den Unglauben iſt.

VI.

Noch einmal müſſen wir hier auf den Einfluß der Renaiſſance zurückkommen. Denn von daher datirt die Stellung, welche in den letzten Jahrhunderten die Philoſophie gegenüber dem Chriſtenthum eingenommen hat.

Auch ſchon im Mittelalter hatte man ſich nicht wenig mit Philoſophie beſchäftigt, ſie wurde auf den höheren Schulen gelehrt. Stammen doch unſere heutigen philoſophiſchen Facultäten ſelbſt daher, wie überhaupt das ganze Univerſitätsweſen. Was noch mehr bedeutet: auch die techniſchen Begriffe, mit welchen die Philoſophie noch heute operirt, ſind allermeiſt von der Scholaſtik ausgegangen, auf welche man daher nicht ſo verächtlich herabblicken ſollte, wie es insbeſondere Hegel thut, der wohl am wenigſten dazu berechtigt wäre, indem er doch ſelbſt nur eine Art von neuer Scholaſtik ſchuf. Jedenfalls hat es dem Mittelalter weder an ſcharfſinnigen noch an tiefſinnigen Köpfen gefehlt. Und wie nun die ganze damalige Bildung ſich an die Ueberreſte altklaſſiſcher Bildung anſchloß, ſo insbeſondere auch das Philoſophiren. Vor allem ſtützte man ſich auf Ariſtoteles, welcher als der Philoſoph par excellence galt. „Den Meiſter der Wiſſenden" nannte ihn Dante. Das Charakteriſtiſche aber war, daß das damalige Philoſophiren auf der Grundlage des chriſtlichen Glaubens ruhte, deſſen wiſſenſchaftliche Entwicklung und Ausbildung eben als die höchſte Aufgabe galt, wobei die Lehren der alten Philoſophen nur zu Hülfe genommen, nicht aber für ſich ſelbſt maßgebend wurden. Erſt mit der Renaiſſance änderte ſich das.

Daß ſeitdem die klaſſiſche Literatur viel allgemeiner bekannt, und durch das Medium der gleichzeitig erfundenen Preſſe ſehr viel weiter verbreitet wurde, iſt dabei nicht das Weſentliche. Die Preſſe kam ganz ebenſo auch der Verbreitung der Bibel und der ganzen geiſtlichen Literatur zu gute. Darin lag es vielmehr, daß ſeitdem der Geiſt der klaſſiſchen Literatur ſelbſt maßgebend wurde, wodurch die alten Claſſiker eine ganz andere Bedeutung gewannen, als ſie für das Mittelalter gehabt. Nicht mehr weil und inſoweit ſie der chriſtlichen Entwicklung förderlich ſein könnten, oder wenigſtens mit derſelben vereinbar wären, ſollten ſie gelten, ſondern ſie ſelbſt ſollten die Norm des Schönen, Wahren und Guten enthalten, auch wo ſie der chriſtlichen Weltanſicht entgegen ſtänden, welche alſo ſeitdem der klaſſiſchen Autorität untergeordnet wurde. Bald wurde ſogar darin, daß die klaſſiſche Weltanſicht der chriſtlichen widerſprach und gegen dieſelbe als Waffe dienen konnte, ein beſonderer Reiz gefunden. Die klaſſiſche Bildung wurde zur Baſis ſogenannter

Freisinnigkeit gemacht, sie sollte die Geister über den, wie man meinte, beschränkten Gesichtskreis des Christenthums erheben.

Demgemäß wollte nun auch die Philosophie wieder dieselbe Stellung gewinnen, welche sie im Alterthum, zumal in Griechenland, eingenommen hatte. Und was war sie da gewesen? Anfänglich zwar war sie selbst da von religiösen Vorstellungen ausgegangen. Denn insofern doch die alten Philosophen etwas annahmen, was jenseits der Erscheinungswelt läge — welchen Ausdruck sie demselben auch geben mochten, — so war ihnen dieser Gedanke offenbar aus der Religion gekommen. Ein Sokrates und Plato waren tiefreligiöse Männer. Weil aber die heidnischen Götter doch nur falsche Götter waren, infolge dessen die Religion sich in einen sinnlichen Cultus und in eine vielfach anstößige Fabellehre verlor, so forderte das unvermeidlich den Widerspruch des fortgeschrittenen Denkens heraus, welches dann die religiösen Vorstellungen ganz fallen ließ, und sich kurzweg auf sich selbst stellte. Auch geschah dies mit vollem Recht, weil die Ideen der Philosophen wirklich auf etwas Höheres hinausliefen, als was die Volksreligion lehrte. Sich also von den Voraussetzungen des religiösen Glaubens lossagend, wurde die Philosophie zu einer in sich selbst ruhenden Macht. Das ist es, was ich „Philosophismus" nenne, und was die Stellung der Philosophie im klassischen Alterthum charakterisirt.

Gewiß, diese Philosophie war die höchste Leistung der menschlichen Vernunft. Daß sie aber gleichwohl die klassische Welt nicht vor dem Untergang bewahren konnte, das beweist auch am schlagendsten die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, welche aus eigener Kraft nicht zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangen konnte. Die Welt war unrettbar verloren ohne die große Gottesthat der Offenbarung. Wie das Evangelium Johannis sagt: das Licht war in der Welt, aber die Welt kannte es nicht, bis endlich das Wort Fleisch wurde, da erkannte sie es. Seitdem nun aber diese große Gottesthat geschehen, hat der Philosophismus seine innere Berechtigung verloren, weil damit eine Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen gegeben ist, welche die Vernunft nicht etwa zu überschreiten, sondern zu der sie von sich aus gar nicht zu gelangen vermag, so daß jetzt jedes Schulkind durch den Katechismus-Unterricht sehr viel mehr von Gott und göttlichen Dingen erfährt,

als irgend einer der alten Philosophen davon gewußt. So liegt denn auch die Thatsache vor, daß es gerade geringe und ungelehrte Leute waren, welche durch Gottes Gnade zu Verkündigern des neuen Heils wurden, weil es sich hier um Dinge handelte, zu deren Erkenntniß menschliche Weisheit nichts helfen konnte. Ja, um Dinge, die überhaupt nur im Glauben aufgenommen werden können. Damit dies aber geschehe, muß zuvörderst die Disposition dazu vorhanden sein, d. h. das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eigenen Vernunft, während hingegen für den Philosophismus gerade die Selbstgenugsamkeit der Vernunft die Grundvoraussetzung ist, infolge dessen er von vornherein alles verwirft, was etwa über die Vernunft hinausginge. Nicht umsonst schreibt darum der Apostel an die Colosser: „Seht zu, daß Euch Niemand (des Glaubens) beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre." Denn die Philosophie hat hinterher wirklich die Menschen wieder um den Glauben gebracht, indem sie wieder dieselbe Geltung gewinnen wollte, die sie im klassischen Alterthum gehabt.

Demgemäß begann Cartesius mit seinem „de omnibus dubitandum est", — nur bei Leibe kein Zweifel an der Selbstgenugsamkeit der Vernunft! Ein absolut voraussetzungsloses Denken vermeinte er also zu begründen, und begründete damit vielmehr den philosophischen Humbug. Denn etwas anderes ist es nicht. Welche Hülfsmittel hätte doch das rein aus sich selbst schöpfende Denken, als höchstens seine eigenen Denkgesetze, welche rein formal sind, und wie wäre damit jemals zu irgend einem realen Inhalt zu gelangen? Ist denn nicht alles das, was zu erkennen eben die Aufgabe wäre, an und für sich selbst dem Denken vorausgesetzt? Nur bei Gott wäre von einem absolut voraussetzungslosen Denken zu reden, weil für Gott nichts vorausgesetzt sein kann, sondern alles, was für ihn da ist, durch ihn selbst da sein muß. Ganz folgerichtig wollte darum Fichte, um zum voraussetzungslosen Denken zu gelangen, das denkende Ich zugleich zum Weltschöpfer machen, mußte aber freilich erst noch ein Nichtich hinzufügen, um den Denkprozeß nur überhaupt in Gang bringen zu können, wodurch das ganze Unternehmen schon sich selbst kritisirte.

Genug, nach der Renaissance wollte die Philosophie sich zu-

vörderſt von dem chriſtlichen Glauben unabhängig machen, ſo daß ſie dann ſelbſtändig *nebenher* ginge. Das war das Erſte. Das Zweite, daß ſie ſich *über* den Glauben ſtellte, und für ſich ſelbſt zu einer höheren Erkenntniß zu führen behauptete, als in der Offenbarung vorliege. Das Dritte, daß ſie den chriſtlichen Glauben ausdrücklich verwarf, ihn zerſtören und am Ende wohl ſelbſt eine neue Religion ſchaffen wollte. Anſtatt aber wirklich über die chriſtlichen Ideen hinauszukommen, blieb ſie vielmehr weit dahinter zurück, und was ſie wahrhaft Bedeutendes ausgeſprochen, das beruht ſelbſt gerade auf chriſtlichen Ideen, die dabei nur abſtrakter gefaßt, und zugleich mehr oder weniger corrumpirt wurden.

Es gilt dies insbeſondere auch von dem Schopenhauer'ſchen und Hartmann'ſchen Peſſimismus, den wir ſchon früher als eine Corruption chriſtlicher Ideen kennzeichneten. Und wenn Hartmann ein Weltende lehrt, — woher hätte er den Gedanken wohl, wenn nicht aus dem Chriſtenthum, wie er denn auch ſelbſt auf einige Bibelſtellen hinweiſt. Da iſt aber gerade die Verfälſchung am allerauffallendſten. Nicht durch eine Gottesthat nämlich ſoll nach Hartmann das Weltende eintreten, ſondern die Menſchen werden das zuwege bringen, indem ſie einſt, nachdem ihnen der Weltprozeß gründlich zum Eckel geworden, den Beſchluß faſſen werden, daß des Poſſenſpiels genug ſei, womit die Welt dann unverzüglich verſchwinden wird. Es iſt ſchwer davon mit ernſter Miene zu ſprechen. Und ſolche Eruditäten ſollen nun gar noch hoch über die Lehren der chriſtlichen Offenbarung hinausgehen, und eine Zukunftsreligion vorbereiten!

VII.

Fragen wir jetzt: woher es doch komme, daß der Philoſophismus ſich ſo hartnäckig auf ſein Wiſſen ſteift, und darum dem Glauben ſein Recht abſpricht? Wir meinen, es beruht vor allem auf einer falſchen Pſychologie, wonach nur *Denken* und *Wollen* als die beiden primitiven Factoren des menſchlichen Bewußtſeins gelten. Was man ſo im menſchlichen Bewußtſeins gefunden zu haben glaubt, das wird dann hinterher auf das Abſolute übertragen, welches infolge deſſen die Identität von Denken und Wollen wäre.

Sieht man der Sache auf den Grund, ſo erkennt man darin unſchwer die beiden Attribute, welche Spinoza ſeiner abſoluten Subſtanz zuſchrieb: Denken und Ausdehnung. Denn wenn zwar der Wille etwas viel anderes zu ſein ſcheint als Ausdehnung, ſo gilt er doch eben als das ausdehnende Princip, und das, wodurch allein Realität iſt. Nur dieſer Modification bedarf es, und wir ſind bei Spinoza. Alſo Wollen und Denken, oder Vorſtellung — darauf liefe alles hinaus. Schopenhauer und Hartmann ſtecken ganz in dieſem Gegenſatz, der auch noch anderen ſpeculativen Syſtemen zum Grunde liegt. In der Identitätsphiloſophie hieß es das Reale und das Ideale. Und wie ſehr auch die allgemeine Denkweiſe davon afficirt iſt, zeigte insbeſondere die franzöſiſche Revolution, wo man ſich bald auf den Volkswillen berief, bald auf die Vernunft, wie wenn eine andere Inſtanz gar nicht exiſtirte. Noch heute bewegt man ſich in dieſem Irrſal.

Soll alſo blos Denken und Wille ſein, ſo hat der Glaube keinen Anhalt mehr. Denn als ein Product des Willens wird er doch nicht gelten ſollen. Eher ſchon ſcheint er dem Denken verwandt. Und ſo gilt er auch allermeiſt gewiſſermaßen als eine Vorſtufe des Erkennens, d. i. als ein unvollkommenes Wiſſen, ein ſogenanntes Fürwahrhalten aus blos ſubjectiven Gründen. Gleichwohl zeigt die ſchlichteſte Beobachtung, daß, wo wirklich Glaube iſt, er etwas viel anderes bedeutet. Eine lebendige Kraft iſt er, die ſich weder durch den Willen unterdrücken, noch ſich durch das Wiſſen beirren läßt. Der Glaube muß folglich auf einer eben ſo von dem Denken wie von dem Willen unabhängigen Grundlage ruhen. Wo aber wäre dieſe zu finden, wenn der menſchliche Geiſt nur aus Denken und Wollen beſtände?

Die jetzt für antiquirt geltende Pſychologie, welche ein Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen annahm, ſtand inſoweit der Wahrheit viel näher, als ſie zwiſchen Denken und Wollen ein von beiden verſchiedenes Mittleres ſtatuirte. Doch mit dem bloßen Mittleren iſt es noch nicht gethan. Wir behaupten vielmehr, daß dieſes Mittlere (nenne man es Gefühl, oder noch beſſer Gemüth, womit weiter die Geſinnung zuſammenhängt) zugleich die Wurzel des Wollens und Denkens ſelbſt iſt, welche Wurzel aber ſelbſt im Dunklen bleibt, und deswegen weit weniger

beachtet wie auch weit schwerer zu erforschen ist. Eben dahin läuft hinaus, was man im psychischen Sinne das Herz nennt. Und wer wüßte nicht von den unergründlichen Mysterien des Herzens? Es charakterisirt Schopenhauer, daß er darüber fast nur mit Sarkasmen spricht, zuweilen bis an das Cynische anstreifend. Und Herr v. Hartmann weiß damit auch nichts Besseres anzufangen, als alles dahin Gehörige in Illusionen aufzulösen, ohne aber zu erklären, wie so doch eben das Herz die Quelle der höchsten Entzückungen wie der tiefsten Schmerzen werden kann, welche für denjenigen, der sie empfindet, jedenfalls etwas viel Reelleres sind als die Resultate philosophischer Speculationen, und die er sich dadurch nicht wegraisonniren läßt, wie er andererseits darin auch keinen Ersatz dafür finden würde.

Nun behaupten wir ferner, daß, wie die ersten Anregungen zu unserem Wollen nicht aus dem Willen selbst, so auch die ersten Anregungen zu unseren Gedanken nicht aus dem Denken selbst stammen, sondern vielmehr aus der dunklen Tiefe jenes in Rede stehenden Mittleren, wo also die eigentliche geistige Substanz des menschlichen Wesens liegen wird. Und wir behaupten endlich, daß dieses Princip, wie es allem Denken und Wollen vorausgeht, so auch wieder die Grenzen des Denkens und Wollens überschreitet, indem es den Willen zu Handlungen befähigt, deren er sonst nicht fähig wäre, und dem Denken einen Einblick in Dinge erschließt, die ihm sonst verhüllt blieben. Das gilt im Guten wie im Bösen. Sagt die Schrift, daß aus dem Herzen die argen Gedanken kommen, und sagt sie sogar, daß das Trachten des menschlichen Herzens böse sei von Jugend auf, — wegen der Erbsünde, — so lesen wir andererseits: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Auf den bloßen Intellect also kommt es nicht an, er reicht zur Empfänglichkeit für das Göttliche nicht aus. Und noch prägnanter lautet das Wort: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihrer."

Eine harte Rede für den Philosophismus, und es begreift sich, wie sehr ihm von vornherein eine Lehre widerstehen muß, welche dem Wissen den Primat entzieht, und sogar ein Sichselbstaufgeben des Wissens fordert, weil man in das Himmelreich nur wie ein Kind gelangen kann. Davon will der Philosophismus nichts hören,

ſondern im vollen Gefühl ſeiner Mündigkeit will er auf dem Wege der Wiſſenſchaft in das Himmelreich hinein ſtolzieren, und lieber draußen bleiben, als die Unzulänglichkeit ſeines Wiſſens zu bekennen. Je mehr er ſich auf ſeinen Intellect verläßt, um ſo weniger beachtet er jenes andere Princip, welchem doch allein verheißen iſt Gott zu ſchauen. Und freilich iſt ja dieſes Princip, wie ſchon geſagt, ſelbſt das allerdunkelſte, ſo daß ſchon jede Rückſichtnahme darauf der Philoſophie, die jedenfalls nach klarer Erkenntniß ſtrebt, ſchwer fallen muß, geſchweige denn ſich darauf zu ſtützen, wie unter den neueren Philoſophen nur Jakobi verſuchte, der aber leider im Subjektivismus ſtecken blieb. Man hat einen förmlichen Canon der Denkgeſetze aufgeſtellt, die man ſchon ſeit zwei Jahrtauſenden kennt, wer aber kennt die Geſetze für die Regungen des Herzens? Sie bilden bis heute ein unlösbares Problem. Aehnlich wie, phyſiologiſch betrachtet, der Kopf, als das ſpecifiſche Organ des Intellects, das Allerausgeprägteſte und am meiſten Beſtimmbare iſt, während die leiſen Regungen des Herzens, worauf ſo unendlich viel ankommt, ſich für immer der Beobachtung entziehen, da der Anatom ſo zu ſagen nur noch das caput mortuum des Herzens findet, wonach es dann nichts weiter iſt als der dickſte Muskel. Was es im Leben war, iſt daraus nicht zu erkennen. Allein das Unerkennbare hört um deswillen nicht auf zu ſein und zu wirken. Und mit welchem Recht darf man eine Erkenntniß verwerfen, weil ſie nicht durch den bloßen Intellect, ſondern nur unter Mitwirkung des Herzens oder Gemüthes zu Stande kam?

Eben dieſes Mittlere nun — heiße es Gefühl, Gemüth oder Herz, da es wegen ſeines dunklen unfaßbaren Weſens keinen feſten Namen hat, — werden wir hiernach als das eigentliche Organ des Glaubens anſehen, welches den Glaubensinhalt urſprünglich aufnimmt und worauf er immer ruht, ſo daß er erſt von da aus in den Intellect eindringen und dann ſelbſt wiſſenſchaftlich verarbeitet werden kann. Ohne Gemüth kein Glaube, wie umgekehrt die Erfahrung zeigt, daß glaubensloſe Menſchen auch gemüthlos zu ſein pflegen, indem die einſeitige Entwicklung des Intellects das Gemüth erſtickte. Und dieſes zugegeben, ſo wird die Forderung, einen für ſich beſtehenden und von dem Wiſſen verſchiedenen Glauben anzu-

erkennen, ganz eben ſo wenig befremdlich erſcheinen dürfen, wie daß neben dem Denken der Wille beſteht, der ſich auch nicht in Denken auflöſen läßt, obwohl das Denken den Willen beeinflußt, und allerdings auch den Glauben, wie es ſeinerſeits von beiden beeinflußt wird. Schließt ſich der Glaube an einen beſonderen Factor des Bewußtſeins an, ſo gehört er ebenſo zur Totalität des menſchlichen Weſens wie Denken und Wollen, womit alles Declamiren dagegen in nichts zerfällt. Denn daß das menſchliche Bewußtſein nur aus Denken und Wollen beſtehe, iſt eben nichts weiter als eine grundloſe Behauptung, worauf gleichwohl die ganze Schopenhauer'ſche und Hartmann'ſche Philoſophie beruht.

VIII.

Nicht Wille und Intellect bilden den wichtigſten Gegenſatz im menſchlichen Bewußtſein, denn beide gehen von der diesſeitigen Welt aus, ſondern Wiſſen und Glauben, welche ſich an den unendlichen Gegenſatz eines Diesſeits und Jenſeits anſchließen. Keine Frage, daß aus dieſem Dualismus für die Erkenntniß des menſchlichen Weſens die größte Schwierigkeit entſpringt. Allein die Schwierigkeit liegt auch realiter im menſchlichen Leben vor, und es hilft zu nichts darüber hinwegſpringen zu wollen, indem man alles über das Denken Hinausgehende kurzweg für „Illuſion" erklärt, wie Hartmann thut.

Wie mit dem Gegenſatz von Glauben und Wiſſen zugleich der Gegenſatz von Kirche und Staat zuſammenhängt, iſt einleuchtend genug. Eben das Gebiet des Glaubens iſt das eigenſte Gebiet der Kirche, und iſt es mit dem Glauben nichts, ſo iſt es auch mit der Kirche nichts. Das iſt klar. Für den Staat liegt die Sache anders, denn obwohl die Erfahrung lehrt, daß er ohne Religion auch nicht auskommen kann, ſo geht er doch weſentlich von der diesſeitigen Welt aus, welche das Gebiet des Wiſſens bildet. Er mag dadurch leicht in die Meinung verfallen mit ſeiner Wiſſenſchaft auszureichen, und auf Grund dieſer Wiſſenſchaft der Kirche ſelbſt Geſetze geben zu wollen, wodurch die Kirche hinfort ſeinem Willen unterworfen und damit principiell aufgehoben wäre. Daß dies nichts anderes als eine thatſächliche Verleugnung des

Christenthums ist, welches schlechterdings eine auf ihrem eigenen Grunde ruhende Kirche fordert, erkennt auch Hartmann an. Die Maigesetze sind ihm also ein Schlag gegen das Christenthum, und eben deswegen gefallen sie ihm. Ein dankenswerthes Zugeständniß.

Weder kann und soll die Kirche sich den Staat incorporiren wollen, wie die mittelalterliche Hierarchie das unternahm, noch der Staat die Kirche, wie man heute versucht. Wie sich aber beide gegen einander zu verhalten haben, das freilich ist die schwierige Frage, welche überhaupt keine definitive Entscheidung zuläßt. Möchte man sich auch bemühen, die beiderseitigen Gebiete so genau als möglich abzugrenzen, — die Grenze selbst ist flüssig, und immer bleibt ein Mittelgebiet, auf welchem unvermeidlich Differenzen entstehen werden, die sich nur durch beiderseitigen guten Willen ausgleichen lassen. Darüber ist nicht hinauszukommen.

Aehnlich steht es mit dem Gegensatz von Glauben und Wissen. Zusammenfallen können sie nie, weil ihre beiderseitigen Gebiete von vornherein ganz verschieden sind, wobei sie sich aber doch berühren, infolge dessen dann Glauben und Wissen collidiren können. Denn wenn auch der Glaube principaliter sich nur auf das Ueberirdische und Ueberzeitliche richtet, so ist doch die Offenbarung selbst in die Zeitlichkeit eingetreten, die Anschauungen von der jenseitigen Welt wirken zurück auf die Auffassung der diesseitigen Welt, und können dadurch zu Widersprüchen mit den Resultaten der exacten Wissenschaften führen, wie es ja thatsächlich vorliegt. Muß man nun um deswillen entweder der Wissenschaft entsagen, oder dem Glauben? Das wäre ein übereitler Schluß.

Was nämlich die Wissenschaft anbetrifft, so haben wir schon früher bemerkt, daß ihre Resultate keineswegs absolut gewiß sind, wie der so häufige Wechsel ihrer Hypothesen beweist. Und geradezu sinnlos wäre es, in dem jeweiligen Standpunkt der Wissenschaft den Maßstab dafür finden zu wollen, was allein gelten könnte, da vielmehr die Wissenschaft sich selbst ihrer stetigen Fortschritte rühmt. Wäre es also undenkbar, daß sie durch spätere Fortschritte zu Ansichten käme, durch welche der Widerspruch, in welchem manche ihrer heutigen Lehren zu dem Glauben stehen, hinterher wieder verschwände? Wie Vieles hat man zeitweilig für Fabel erklärt, ja selbst für unmöglich, was hinterher doch als wahr und wirklich erkannt ist

Man denke z. B. an die Meteorsteine, von welchen schon die Alten sprachen, und deren Existenz gleichwohl von der neueren Naturwissenschaft lange Zeit bestritten wurde, selbst noch im vorigen Jahrhundert. Was aber andererseits den Inhalt des christlichen Glaubens anbetrifft, so liegt der auch nicht überall so klar vor, daß sich mit voller Sicherheit sagen ließe: dies und jenes sei der wahre christliche Glaube, und weil dieser Glaube den Resultaten der Wissenschaft widerspräche, so sei er zu verwerfen.

Nein, so einfach steht die Sache nicht. Und es steht insbesondere nicht so mit der Bibel, welche jedenfalls die Hauptquelle bildet, woraus der Inhalt des christlichen Glaubens zu schöpfen wäre. Nur hat es mit dem Schöpfen eine eigenthümliche Bewandtniß, und das alte Wort:

„Hic liber est, in quo sua quisque dogmata quaerit,“

behält immer eine unleugbare Wahrheit. Denn trotz ihrer volksthümlichen Sprache, welche den unbefangenen Leser so unwiderstehlich ergreift, ist die Bibel, als das Buch der Bücher, zugleich auch das am allerschwersten zu verstehende Buch, so daß der wahre und volle Sinn ihrer Worte oft ein unlösbares Problem bildet. Und es kann gar nicht anders sein, wo es sich um die Geheimnisse des göttlichen Reiches handelt, welche die Bibel zwar offenbar macht, aber doch nur in der Weise offenbar machen kann, daß sie uns eine unendliche Tiefe erschließt, in die wir zwar hineinblicken, die wir aber nicht ergründen können. Denn unseren Intellect hat die Offenbarung nicht verändert. Und daraus entspringt eben der überwältigende Eindruck der Bibel, daß uns darin etwas entgegentritt, welches uns mit dem Gefühl erfüllt, daß es noch etwas viel Größeres sei, als wir zu fassen vermögen. Ja, nur mit diesem Bewußtsein können wir überhaupt von göttlichen Dingen reden, daß sie in Wahrheit immer noch viel mehr sind, als was wir denken. So insbesondere, wenn wir Gott Persönlichkeit zuschreiben, weil wir darin die höchste Erscheinungsform des Geistes erblicken, werden wir gleichwohl zu bedenken haben, daß Gott nicht blos persönlich sondern zugleich überpersönlich sein muß. Sonst könnte er nicht der dreieinige Gott sein, worin doch die Grundlehre des Christenthums liegt, und der absolute Unterschied desselben von dem Judenthum, welches den persönlichen und einigen Gott auch schon

kannte, nicht aber den überpersönlichen und darum dreieinigen, den es vielmehr bis diesen Tag verwirft.

Zum Zweiten — und dies steigert die Schwierigkeit — ist doch die Bibel nicht so zu sagen in Bausch und Bogen als ein Werk göttlicher Offenbarung anzusehen, wie wenn sie Wort für Wort von dem heiligen Geist dictirt wäre. Eine nicht etwa kindliche sondern widersinnige Vorstellung, so gewiß als die Offenbarung selbst in diese Zeitlichkeit eintrat, und folglich überall mit Menschlichem vermischt sein, und weil für Menschen bestimmt, auch in menschlicher Weise sprechen mußte. So fühlen wir oft deutlich genug: blos aus sich heraus hätten Menschen nicht so sprechen können, wie die Bibel spricht, was aber nun göttliche Eingebung darin, und was die menschliche Zuthat sei, — das mit voller Sicherheit zu sagen übersteigt selbst unser Vermögen. Dennoch stört das den Totaleindruck nicht, und was der eigentliche Kern des christlichen Glaubens sei, darüber kann ein unbefangener Sinn sich nicht täuschen. Handelt es sich insbesondere um die Sittenlehre, so spricht der auch für das Christenthum geltende Dekalog wohl die allerbestimmteste Sprache, an die keine andere Gesetzgebung hinanreicht. Und gerade der Kern des christlichen Glaubens kann durch Resultate der Wissenschaft gar nicht angegriffen werden, weil alles dahin Gehörige sich auf übersinnliche Dinge bezieht, welche der Wissenschaft unerreichbar bleiben. Da könnte sie nur Widerspruch erheben, wenn sie überhaupt die Möglichkeit einer göttlichen Einwirkung auf den menschlichen Geist, wie sie die Offenbarung voraussetzt, von vornherein leugnete, wozu sie nicht berechtigt ist, da sie selbst kein Wissen von Gott hat, und also auch nicht sagen kann, was Gott zu thun möglich oder unmöglich wäre. Sondern wenn es überhaupt einen Gott gibt, so muß er wohl unendlich viel mehr thun können, als nach menschlicher Ansicht möglich erscheint. Daß es aber *keinen* Gott gebe, wird die Wissenschaft nie und nimmer beweisen können, gerade wie andererseits auch nicht wissenschaftlich zu beweisen ist, *daß* es einen Gott gibt, obwohl es für den Glauben das Allergewisseste ist.

Wer also nicht glauben will, oder nicht glauben kann, dem ist nicht zu helfen. Nur das Eine bleibt dabei möglich: nachzuweisen, daß alle auf bloßer Wissenschaft beruhenden Systeme die Räthsel des menschlichen Daseins wirklich nicht lösen, vielmehr sich

ſelbſt in unlösbare Widerſprüche verwickeln, und wie hingegen die chriſtliche Weltanſicht in ſich ſelbſt ſo zuſammenſtimmend iſt, und wie viel edler und erhabener als alle ſpeculativen Syſteme. Das mag dann eine Geneigtheit zur Annahme der chriſtlichen Weltanſicht hervorrufen, ein intellectueller Zwang aber zur Annahme dieſer Weltanſicht — wie ein ſolcher allerdings in der Mathematik und Logik ſtattfindet, — iſt unmöglich, ſondern erſt muß man dieſe Weltanſicht annehmen, um ihrer Wahrheit inne zu werden. Die göttliche Offenbarung war eben ein **beneficium**, und **beneficia non obtruduntur.**

Oder will man etwa noch einwenden: es ſei doch ſonderbar, daß, wenn Gott ſich offenbaren wollte, Er das nicht in ſolcher Weiſe gethan, daß gar kein Zweifel daran möglich wäre, und daß Er den Inhalt ſeiner Offenbarung nicht ſo ſchwarz auf weiß gegeben, daß gar keine verſchiedene Deutung mehr möglich ſei? Nun, das werden wir ſchon der göttlichen Weisheit überlaſſen müſſen, wie ſie es in dieſem Punkte für gut befand. Und weit entfernt darin einen Mangel zu erblicken, werden wir vielmehr ſagen dürfen, daß eben dadurch die menſchliche Freiheit gewahrt blieb, welche Gott nicht aufheben wollte, und daß um deswillen die Möglichkeit des Zweifels beſtehen mußte, um dem menſchlichen Geiſte einen Sporn zur Forſchung zu geben. Was wäre es auch ſonſt mit der Unſterblichkeit, wenn wir ſchon hier auf Erden zur vollen Klarheit und Wahrheit gelangen könnten? Darum bleibt unſer Wiſſen Stückwerk, und ſelbſt das offenbarte Wort bleibt uns noch ein dunkles Wort. Erſt in jener Welt ſoll ſich unſer Glauben in Schauen verwandeln, und dadurch die Offenbarung ſelbſt erſt recht offenbar werden. So ſchließt die Bibel, nachdem ſie mit der Geneſis begonnen, mit einem Buche, welches ausdrücklich wieder das Buch der Offenbarung heißt.

IX.

Wie nahe hätte es dem Philoſophen des Unbewußten gelegen, von ſeinem Unbewußten aus zu etwas ganz anderem zu kommen, als er wirklich gekommen, hätte ſein Denken nicht in den Banden der modernen Cultur geſteckt. Denn was anderes iſt das Unbewußte im menſchlichen Geiſte, als das von uns bezeichnete Princip,

worin wir den eigentlichen Sitz des Glaubens erkannten? Anſtatt ſich aber in dieſes Unbewußte des menſchlichen Geiſtes zu verſenken, wollte er vor allem ein Syſtem ſchmieden, wäre es auch nur durch Combination anderweitiger Syſteme, wobei es ihm von vornherein feſt ſtand, daß es ein der modernen Cultur gemäßes Syſtem werden müßte, gerade wie die von ihm in Ausſicht geſtellte Zukunftsreligion. Hätte er nur das eine Wort bedacht: „Die Furcht des Herren iſt der Weisheit Anfang", ſo wäre er aus dieſem Irrſal herausgeweſen. Aber nicht die Furcht des Herren war der Anfang ſeiner Weisheit, ſondern die neueſten Reſultate der Naturforſchung. Und darin liegt es auch gerade: daß nämlich für die moderne Cultur ein Solches gar nicht beſteht, worauf ſie mit Ehrfurcht zu blicken hätte, weil ſie infolge ihres Wiſſensdünkels nichts mehr gelten laſſen will, als was ſie mit eigener Geiſteskraft Schritt für Schritt entwickeln kann, und wodurch doch nie zu einem ehrfurchtgebietenden Weſen zu gelangen iſt, da es immer das eigene Gemächte der Cultur ſelbſt wäre. Nur einen zeit- und culturgemäßen, wiſſenſchaftlich bewieſenen und etwa ſtaatlich approbirten Gott würde das ergeben, vor welchem kein denkender Menſch den Hut abzieht. So blieb dem Philoſophen freilich nichts übrig, als uns zuletzt an den Buddhismus zu verweiſen, in deſſen Reiche dieſe moderne Cultur eben noch nicht herrſcht.

Hätte Herr v. Hartmann das menſchliche Bewußtſein unbefangen unterſucht, ſo würde er nicht verkannt haben, wie im Grunde desſelben Ideen des Göttlichen liegen, die aller bewußten Reflexion vorausgehen. Man beobachte nur kleine Kinder, wie ſie aufhorchen, wenn man ihnen von dem lieben Gott ſpricht, und wie leicht ſie das aufnehmen, ſo daß ſie wohl von Anfang an dafür disponirt ſein müſſen, da von einer Reflexion über die Unzulänglichkeit der Welt bei Kindern doch gewiß keine Rede ſein kann. Sie ſind zunächſt durchaus gläubig, erſt in ſpäteren Jahren können ſie ungläubig werden.

Ich behaupte aber noch mehr, daß das Selbſtbewußtſein auch realiter nur entſtehen und beſtehen kann mit Hilfe des in der Seele liegenden Göttlichen, woran es allein den Stützpunkt gewinnt, um ſich dem Naturprozeß entreißen zu können, welchem es ſonſt haltungslos verfallen wäre, wie die Thiere. Denen ſchreiben wir kein Selbſtbewußtſein zu, wie ſich auch nichts bei ihnen zeigt, was

irgend welche Aehnlichkeit mit Religion hätte. Treffen wir einige Völker von fast thierischer Rohheit an, so findet sich zugleich, daß sie fast keine Spur von Religion haben. Und nun sage ich weiter: nicht die Rohheit solcher Völker ist die Ursache ihrer Religionslosigkeit, sondern umgekehrt, weil sie keine Religion haben, darum sind sie so roh. Gerade der religiöse Zustand ist das Entscheidende. So lehrt auch die Erfahrung, daß selbst bei hochgebildeten Völkern, wenn die Menschen sich allen Glauben an Ueberirdisches wegraisonirt haben, Erscheinungen von Bestialität hervortreten können, welche vor der Bestialität jener allerrohesten Völker nur das Raffinement voraus haben, aber der Sache nach um gar nichts besser sind.

Wäre Religiosität nicht der ursprüngliche Zustand des menschlichen Geistes, sondern erst durch irgend welche Reflexionen über die Welt entstanden, so wird man doch zugestehen, daß, von der Welt über die Welt hinauszugehen (und etwas Ueberweltliches ist in jeder Religion) als ein so kühner Schritt gelten muß, daß gewiß ein außerordentliches Genie dazu gehört hätte, um zuerst diesen Gedanken zu fassen. Statt dessen findet sich dieser Gedanke nicht etwa erst bei Völkern von schon fortgeschrittener Cultur, sondern schon in ihren primitivsten Zuständen, und Hartmann bemerkt selbst, daß vielmehr mit dem Fortschritt der Cultur die Religiosität abzunehmen pflegt. Je weiter wir hingegen in das Alterthum zurückgehen, um so mehr finden wir das ganze Leben der Völker durch Religion bestimmt. Wie wäre das zu erklären, wären die Völker nicht von Anfang an an ihren Gott gebunden gewesen, und eben ihr religiöser Glaube der Ausgangspunkt ihrer ganzen Entwicklung?

Und auch hier sage ich wieder: die verschiedenen Religionen der Völker entsprangen nicht aus ihren besonderen Nationalcharakteren, sondern umgekehrt, das besondere Verhältniß, in welches sich ihr Bewußtsein zu Gott setzte, das machte sie erst zu verschiedenen Völkern. Nicht die Völker schufen ihre Götter, sondern die Götter schufen die Völker, wie die alten Volkssagen selbst bekunden. Es ändert daran nichts, daß die Götter doch selbst nur im Bewußtsein der Völker existirten, denn sie existirten darin als eine reale Macht über das Bewußtsein, keineswegs als das Resultat irgend

welchen Nachdenkens, indem ſie vielmehr das Denken der Völker ſelbſt beherrſchten. Das bezeugen die unbeſtreitbarſten Thatſachen.

Wurzelte alſo der beſondere Charakter der Völker in der Beſonderheit ihrer Religion, ſo wird ſich das auch in ihrer Sprache beſtätigen, als dem unbewußten Ausdruck alles deſſen, was im menſchlichen Geiſte vorgeht. Das verſchiedene Verhältniß, in welchem die Völker zu ihrem Gott ſtanden, wird ſich demnach durch verſchiedene Namen des Göttlichen kund geben. So findet man in den altklaſſiſchen Sprachen eine auffallende Uebereinſtimmung mit den germaniſchen und ſlawiſchen Sprachen in Beziehung auf alle Benennungen für Geſchlechts- und Familienverhältniſſe, wie für die Naturelemente und die Zahlen, welche allermeiſt denſelben Wurzeln entſtammen, und dadurch die urſprüngliche Verwandtſchaft dieſer Völker bezeugen. Aber gerade bei dem Namen Gottes iſt das nicht der Fall. Sagte der Grieche „Theos“ und der Lateiner „Deus“, ſo ſagt hingegen der Germane „Gott“, und der Slawe „Bog“, was doch ſehr verſchieden lautet. Woher wohl dieſe ſo verſchiedene Bennung, wenn das Gottesbewußtſein nicht ſelbſt verſchieden geweſen wäre? Dieſes aber anerkannt, ſo folgt es leicht, wie eben wegen des verſchiedenen Gottesbewußtſeins auch das ſittliche und politiſche Leben dieſer Völker ſich ſo verſchieden geſtaltete, und daraus ſelbſt ihre ganze nationale Beſonderheit entſprang. Noch merkwürdiger, daß der lettiſche Volksſtamm ſtatt des ſlawiſchen Bog vielmehr „Deews“ ſagte, obgleich die Letten doch dicht neben den Slawen wohnen, zum Theil von Slawen eingeſchloſſen, und den Slawen in vieler Hinſicht ſo ähnlich erſcheinen, daß man von einem ſlawiſch-lettiſchen Stamm ſpricht, wie wenn das Lettenthum nur eine Nüance des Slawismus bilde. Allein gerade wieder in dem Gottesbewußtſein liegt der große Unterſchied, welcher Unterſchied ſich eben in der verſchiedenen Benennung des Göttlichen kundgibt, indem auch die Namen der drei Hauptgötter bei den Letten und Slawen ganz verſchieden lauten, nämlich bei jenen Pykullas, Potrimpos und Perkunas, bei dieſen aber Svjatovit, Radigast und Perun. Dieſer Unterſchied des religiöſen Bewußtſeins hat ſich dann geſchichtlich darin gezeigt, daß die Letten noch Jahrhunderte lang zähe am Heidenthum feſthielten, nachdem die Slawen längſt chriſtianiſirt waren, ſo daß erſt ein beſonderer Ritterorden

geſtiftet werden mußte, um ſie durch das Schwert zu bekehren. Darüber wurde ein Zweig des lettiſchen Stammes faſt ganz ausgerottet, ein anderer Zweig unterdrückt, und nur ein dritter Zweig rettete ſich durch die Verbindung mit Polen, wodurch er aber der Poloniſirung verfiel. Alſo ſein Gott hat ſolches Geſchick über den lettiſchen Volksſtamm verhängt. Und was ſollen wir erſt von dem Judenvolke ſagen, welches ſeinen Gott „Jehovah“ nannte, d. h. der iſt und ſein wird? Welcher Heidengott könnte ſich ſolchen Namens rühmen? Der ganz exceptionelle Charakter des jüdiſchen Volkes iſt damit gegeben, und ſelbſt der ewige Jude ſchon angedeutet, der den Gott der Chriſten nicht annehmen kann, weil ſein Jehovah iſt und ſein wird.

Ich meine, das ſind doch Thatſachen, die etwas mehr Beachtung verdienten, als alles das, was die Phyſiologie von dem thieriſchen und menſchlichen Leben zu ſagen weiß, wovon Herr v. Hartmann ausgeht, inſoweit er ſich nicht auf ſchon anderweitig vorliegende Philoſopheme ſtützt. Nach ſolchem Ausgangspunkt ſoll er erſt verſuchen den großen religiöſen Prozeß zu erklären, woran die Geſchicke der Völker hingen, und woran ſie noch bis heute hängen. Ein Prozeß, der ja freilich, obwohl er im menſchlichen Bewußtſein ſtattfand und ſtattfindet, ſich doch ſelbſt unbewußt vollzieht, indem die Menſchen erſt hinterher erfuhren und erfahren, was in ihnen geſchah und geſchieht. Das wäre alſo erſt recht eine Frage für die Philoſophie des Unbewußten. Naturgeſchichtliche und phyſiologiſche Thatſachen, womit Herr v. Hartmann ſein Syſtem aufputzt, bedeuten für dieſe Frage ſo viel als nichts. So thut er wirklich am beſten daran, jene Erklärung lieber gar nicht zu verſuchen, um dafür deſto zuverſichtlicher über die Religion abſprechen zu können. Und wie unvermeidlich daher, daß alles, was er nebenbei über Geſchichte und geſchichtliche Geſtaltungen ſagt, ganz leere Behauptungen ſind, eben ſo theoretiſch werthlos als praktiſch unbrauchbar, weil kein einziges Problem dadurch erſchloſſen wird. Ja, ja, mit dem Unbewußten — was er übrigens gar nicht erſt entdeckt hat, indem es nur eine Modifikation deſſen iſt, was ſchon vor zwei Menſchenaltern Schelling den „dunklen Grund“ nannte, — mit dieſem Unbewußten hat es ſeine gute Richtigkeit, nur muß man auch recht zuſehen, was alles darin ſteckt.

X.

Nur ſo lange die Völker noch einen feſten Glauben haben, iſt ihr Leben geſund; ſie ſind im Aufſchwung begriffen. Und überall war es der Glaube, woraus das Höchſte und Herrlichſte entſprang. Das ganze Alterthum gibt davon Zeugniß. Das deutlichſte gerade in ſeinen glänzendſten Erſcheinungen, Griechenland und Rom, welche beide dem Verfall entgegen gingen, als ihnen der alte Götterglaube entſchwand. Cultur und Philoſophie konnten dafür keinen Erſatz bieten. Blicken wir auf unſer eigenes Vaterland, ſo war das Zeitalter ſeiner Größe auch das Zeitalter des ungebrochenen Glaubens. Iſt es nun wahr, daß der Glaube im Gemüthe wurzelt, und iſt es desgleichen wahr, daß die Eigenthümlichkeit des deutſchen Volkes ganz vorzugsweiſe auf ſeinen gemüthlichen Anlagen beruht, — was anderes muß dann wohl die Glaubensloſigkeit für unſer Volk bedeuten, als die Zerſtörung ſeines Weſens? Und das nennt man heute den Aufſchwung des Deutſchthums! Oder was bietet denn das von aller Religion abſtrahirende neue Reich dem deutſchen Gemüthe, wenn es nicht etwa der Flor des Militarismus, oder die Fürſorge für Telegraphen, Poſten und Eiſenbahnen ſein ſoll, oder gar die Gründerfreiheit und die dadurch hervorgerufene allgemeine Jagd nach Geldgewinn? Selbſt ein gemüthloſes Weſen, kann dieſes Reich auch nur austrocknend auf die Gemüther wirken.

Eben aus dem deutſchen Gemüthe, welches den Formalismus und die Veräußerlichung, worin das Chriſtenthum unter dem Einfluß des Romanismus verfallen war, nicht ertragen konnte, entſprang dann die Reformation, welche vielmehr auf die freie innere Aneignung des Glaubens drang. Darauf beruhte ihre Wahrheit, ihr Verdienſt und ihr Erfolg. Weiterhin zeigte ſich aber leider, daß die ſubjektive Innigkeit des Glaubens, obwohl ſie das Wichtigſte iſt, doch für ſich allein nicht ausreicht, ſondern zu der Gefahr der Verflüchtigung alles poſitiven Glaubensgehaltes führte, wie heute in dem Treiben der Proteſtantenvereinler offen vorliegt. Am Ende wurde die proteſtantiſche Freiheit zur Freiheit vom Chriſtenthum. So mußte denn auch endlich bei den gläubigen Proteſtanten das

Bewußtsein darüber erwachen, daß die durch die Thatsachen der Reformationsgeschichte bedingte negative Haltung gegenüber dem Katholicismus, welcher eben an der objektiven Seite des Christenthums festhielt, nun wieder aufzuhören habe, um statt dessen die beiden Confessionen gemeinsamen Grundlagen des christlichen Glaubens ins Auge zu fassen, und gegenüber den Angriffen des antichristlichen Zeitgeistes sich zur gemeinsamen Abwehr zu verbinden.

Auch Herr v. Hartmann findet es ganz in der Ordnung, daß in dem gegenwärtigen Culturkampfe die gläubigen Protestanten mit den Katholiken gemeinsame Sache machen, und erblickt darin sogar das Criterium ihrer Gläubigkeit. Wiederum eine dankenswerthe Erklärung, die ebenso seinem Verstande als seinem Wahrheitssinn Ehre macht. Um so mehr, da er nach seinen persönlichen Ueberzeugungen und Wünschen durchaus für die Tendenzen der Culturkämpfer gestimmt ist, indem er sogar das neue Reich eben deswegen preist, weil er darin den thatsächlichen Anfang zur gänzlichen Beseitigung des Christenthums erblickt. Nur will er einen offenen ehrlichen Kampf, keine Spiegelfechterei, kein Tergiversiren. Wahrlich, es ist fast ein Problem, wie ein solcher Kopf, der noch obendrein ganz besonders beflissen ist alles Illusorische in der Welt aufzudecken, selbst in solche Illusionen verfallen konnte, daß er nicht einmal sieht, wie dieses improvisirte, aller moralischen und geschichtlichen Basis entbehrende, und viel mehr die Continuität der deutschen Geschichte zerstörende neue Reich, um deswillen auch eben so wenig für eine Widerherstellung Deutschlands gelten, als es überhaupt nur innere Bestandkraft besitzen kann. Und was für ein Culturfortschritt soll das wohl sein, der Europa zum Feldlager gemacht hat? Aber darin offenbart sich auch gerade das trügerische Wesen unserer modernen Cultur selbst, die wie der Versucher an den Menschen herantritt: „Knie nieder und bete mich an, so will ich dir alle Reiche der Welt geben." Doch glaube ihm nur, und Du wirst zu spät bemerken, was für Herrlichkeiten er Dir gibt! Dafür war der Teufel ein Lügner von Anfang an.

Diesem dämonischen Culturgeist ist also Herr v. Hartmann mit allen Fasern seines Wesens verfallen, und es wird ihm schwer werden wider den Stachel zu löcken. Denn von vornherein steht es ihm einmal fest, daß die Vernunft sich selbst genügt, und keinen

Gott noch gar einen Erlöser bedarf. Sie muß ſich ſelbſt erlöſen. Und ſo hat er auch das Erlöſungswerk ſelbſt in die Hand genommen, und zu dieſem Zweck ein neues Syſtem aufgeſtellt, welches, als die nun endlich von aller religiöſen Befangenheit gereinigte Wiſſenſchaft, den Sieg des Philoſophismus definitiv ſichern ſoll. Aber ſiehe da, wie ſteht es mit dieſer Sicherheit? Er hat ja ſelbſt keinen vollen Glauben an ſeine Ideen, indem er vielmehr ausdrücklich erklärt, daß eine abſolute Gewißheit überhaupt nicht zu erreichen ſei, ſondern nur ein hoher Grad von Wahrſcheinlichkeit, wonach ihm die Richtigkeit ſeines eigenen Syſtems eben auch nur für höchſt wahrſcheinlich gilt. Ei, wie ganz anders waren doch ein Fichte, der junge Schelling, Hegel und zuletzt Schopenhauer aufgetreten, welche nicht im geringſten daran zweifelten, ein abſolutes Wiſſen erreichen zu können und ſogar erreicht zu haben! Das war der Höhepunkt des deutſchen Philoſophismus. Läßt alſo Herr v. Hartmann den Anſpruch auf ein abſolutes Wiſſen jetzt ausdrücklich fallen, — was bedeutet das anderes als den offenbaren Niedergang des ganzen Philoſophismus? Und da lag doch wenigſtens Methode darin, wenn jene Männer des abſoluten Wiſſens hoch über dem Chriſtenthum zu ſtehen, und ihre eigene Lehre an deſſen Stelle ſetzen zu können vermeinten, mit welchem Rechte hingegen will das eine bloße Wahrſcheinlichkeitslehre thun? Möchte doch die Wahrſcheinlichkeit noch ſo groß ſein, immer bliebe die Möglichkeit, daß die Wahrheit etwas ganz anderes wäre. Und wie nun, wenn dieſes Andere vielleicht gerade das Chriſtenthum wäre?

An der Weltwende, welche Herr v. Hartmann in dem gegenwärtigen Culturkampfe erblickt, wäre dann allerdings etwas Wahres, nur freilich in ganz anderem Sinne, als er ſelbſt meint. Nicht der Anfang zu dem definitiven Sturz des Chriſtenthums, ſondern zu dem definitiven Sturz des Philoſophismus wäre es, und zugleich der Anfang eines neuen Aufſchwunges des Glaubens. Wunderbar genug! Aber iſt nicht die Idee der Wiedergeburt der innerſte Sinn des Chriſtenthums, und warum ſollte dieſe Idee ſich nicht an ihm ſelbſt bewähren, indem es, nach ſeiner ſcheinbaren Erſtorbenheit, aus dem Feuer der Critik und aus dem Anſtürmen der Weltmächte um ſo reiner und herrlicher wieder hervorginge, und ſo der von den Bauleuten verworfene Stein für die immer

mehr in rathloſe Verwirrung verfallende Welt zum Eckſtein würde, auf welchem, nachdem die falſchen Tendenzen ſich daran gebrochen, ſich dann erſt wieder ein neues feſtes Gebäude errichten ließe? So höchſt unwahrſcheinlich dies auch dem Philoſophismus ſein möchte, — das Chriſtenthum ſteht auf einem beſſeren Grunde als auf ſolchem Probabilismus. Es hat dieſe Verheißung für ſich, und die Verheißung wird ſich erfüllen.

Druck des Literariſchen Inſtituts von Dr. M. Huttler in Augsburg.

Im Verlage des **Literarischen Instituts** von **Dr. M. Huttler** in **Augsburg** erscheint die

Augsburger Postzeitung.

Täglich in einem ganzen Bogen mit Ausnahme der Sonn- und höchsten Festtage
und zwei wöchentlichen literarisch-belletristischen Beilagen erscheinende politische Zeitung.

Preis per Quartal 2 fl. 20 kr. rhein. oder 1 1/3 Rthlr.
Man abonnirt bei allen nächstgelegenen Poststellen.

Die in **Dresden** erscheinende politische Wochenschrift

„Debatte,"

(Herausgeber und Redacteur Dr. ph. Bernhard Heisterbergk),
vertritt gegenüber der Reichspolitik in leitenden Artikeln und Uebersichten über die thatsächlichen Vorgänge die politische Selbstständigkeit der Territorien, die Unabhängigkeit der christlichen Kirche und die Nothwendigkeit corporativer Neubildungen auf socialem Gebiete.

Vierteljahrespreis 22 1/2 Ngr.

Auf Verlangen directe Zusendung durch die
Expedition der „Debatte," Dresden, Webergasse 26.

Die größeren Artikel aus den ersten 10 Nummern sind unter dem Titel „Freie Hefte" der Debatte Nr. I (Preis 6 Ngr.) im Separatabdruck erschienen. Sie behandeln folgende Gegenstände:

Zur Einführung. — Die Culturinteressen im Kampfe des Staates gegen die Kirche. — Das deutsche Reich — die Lücke Europa's. — Das Reich und der Communismus. — Das sächsische Volk. — Die Bedingungen des Friedens zwischen der Kirche und Preußen. — Der Vernichtungskrieg gegen die evangelisch-lutherische Kirche. — Böhmische Parteiverhältnisse — Die Reichsgründung von 1871. — Die Zukunft Italiens. — Dr. Jörg über bayerische Parteiverhältnisse. — Zur Sedanfeier. — Das sächsische Ministerium auf der Festtribüne des 2. September.

Einladung zum Abonnement

auf die

Deutsche Volkszeitung,

Neue Hannover'sche Landeszeitung.

Redacteur: **Dr. Edgar Bauer.**

Diese Zeitung erscheint täglich früh außer Montags und beträgt der vierteljährliche Abonnementspreis für Preußen 1 Thlr. 20 Sgr. incl. Postaufschlag und Stempelsteuer; für alle übrigen Länder 1 Thlr. 4 Sgr. excl. Postaufschlag; für Hannover und nächste Umgegend 1 Thlr. 7 1/2 Sgr. incl. Bringerlohn.

Inserate finden bei dem großen Leserkreise der Deutschen Volkszeitung die zweckentsprechendste Verbreitung und kostet die Petitzeile 1 1/2 Sgr.

Alle Postanstalten, Landboten 2c. müssen Bestellungen annehmen.

Hannover 1875.

Verlag der Deutschen Volkszeitung,
Neue Hannov. Landeszeitung,
Burgstraße 40.

Im Verlage des Literarischen Instituts von Dr. M. Huttler in München erschienen bis jetzt folgende Lieferungen der

Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht:

1. Die nationalliberale Rechtseinheit und das Reichsgericht	— Rt	50 Sg
2. Was soll aus Elsaß-Lothringen werden?	— „	40 „
3. Bismarckianismus und Friedricianismus	— „	40 „
4. Der Bankrott d. herrschenden Staatsweisheit	1 „	— „
5. Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft	1 „	— „
6. Die Genesis der Bismarckschen Aera und ihr Ziel	— „	60 „
7. Die preußische Intelligenz und ihre Grenzen	1 „	50 „
(sämmtlich von Constantin Frantz.)		
8. & 9. Dr. Edgar Bauer: Die Orientalische Frage und der Europäische Frieden	2 „	— „
10. Dr. F. Perrot-Rostock: Die moderne Wirthschaftsgesetzgebung u. die sog. sociale Frage	— „	80 „
11. Ein Wort über bürgerliche Freiheit und Rechtsschutz in Preußen. Von einem rheinpreußischen Juristen	— „	50 „

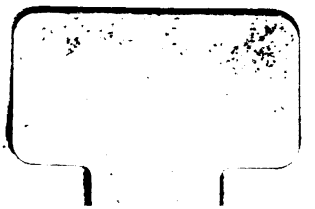
Von Constantin Frantz sind früher erschienen:

Vorschule zur Physiologie der Staaten	3 „	— „
Untersuchungen über das europäische Gleichgewicht	5 „	— „
Kritik aller Parteien	4 „	60 „
Die Wiederherstellung Deutschlands	6 „	— „
Die Naturlehre des Staates	5 „	— „
Das neue Deutschland	3 „	— „
Die Religion des Nationalliberalismus	3 „	— „
Abfertigung der nationalliberalen Presse	1 „	— „

Abonnements-Einladung.

Hessische Blätter.

In Verbindung mit Freunden herausgegeben von

Wilhelm Hopf.

Die „Hessischen Blätter" haben die Aufgabe, die politischen und kirchlichen Angelegenheiten von dem Standpunkte des Rechtes aus zu besprechen und so nicht nur der hessischen, sondern der gesammten deutschen Rechtspartei zu dienen. — Sie erscheinen jeden Sonnabend in der Stärke von mindestens einem Bogen in Melsungen (Kurhessen) und sind durch alle preußischen Postanstalten für 13½ Sgr., durch alle übrigen deutschen Postanstalt n für 12½ Sgr. im Vierteljahr zu beziehen. *Literarische Anzeigen*, welche mit 2 Sgr. die gespaltene Petit-Zeile berechnet werden, finden durch die „Hessischen Blätter" eine wirksame Verbreitung durch ganz Mittel- und Norddeutschland.